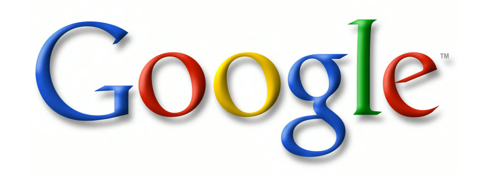





600107608S

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
RUE DES GRÈS, 11. — 1858.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

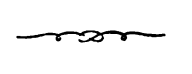
DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSE

LE PREMIER SIÈCLE

Ubi Christus, ibi Ecclesia.





PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET COMP., ÉDITEURS,
RUE DE RIVOLI, 174.
1858

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
RUE DES GRÈS, 11. — 1858.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

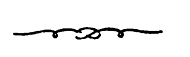
PAR

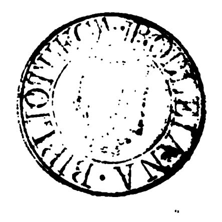
E. DE PRESSENSE

—

LE PREMIER SIÈCLE

Ubi Christus, ibi Ecclesia.





PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET COMP., ÉDITEURS,
RUE DE RIVOLI, 174.
1858

PRÉFACE

—

S'il est une question importante entre toutes, c'est bien celle de l'origine du christianisme et des commencements de l'Eglise. Tout nous y ramène aujourd'hui. Une critique hardie prétend avoir le droit d'arracher de nos mains les documents de cette grande histoire et de les déchirer. Il ne suffit pas de se réfugier dans sa croyance comme dans un asile inviolable; cette croyance, il faut l'établir par des raisons solides et produire ses titres originaux. Il ne s'agit pas de maudire la grandeur qui nous tient au rivage, mais bien d'abjurer la fausse grandeur d'une foi d'autorité, de traverser le fleuve orageux et de descendre sur le terrain de nos adversaires, sur ce sol si labouré de la critique contemporaine. Ne nous y trompons pas, la science ennemie du christianisme a abandonné dès longtemps la hauteur solitaire d'où elle se plaisait autrefois à abaisser un regard de pitié sur la masse des ignorants. Personne ne répète plus aujourd'hui : *Odi profanum vulgus;* tout le monde sent

qu'une telle parole serait la devise de l'impuissance. La loi de réforme la plus démocratique a définitivement triomphé dans le monde des idées; nous sommes régis par le suffrage universel des intelligences. Voilà pourquoi la science ennemie du christianisme s'est faite populaire; elle ne s'est pas contentée de ces flèches légères dont la pointe était aussi acérée que brillante, lancées à profusion par le grand moqueur du dix-huitième siècle. Elle a fait plus, elle a mis en langue vulgaire les résultats de la critique; elle a frappé une monnaie courante qui circule de main en main avec ces lourds lingots, dont la pesanteur semblait garantir l'immobilité. Tandis qu'en Allemagne la *Vie de Jésus* de Strauss était lue et méditée dans les ateliers et les échoppes, en France, ceux même qui ignoraient l'existence de ce livre fameux, étaient initiés à ses conclusions. Ainsi se développe de jour en jour une incrédulité d'autant plus dangereuse, qu'elle se croit mieux informée; elle se respire dans l'air, elle circule dans les publications les plus frivoles, le roman et le feuilleton la propagent à l'envi; de courts articles de *Revues*, qui savent donner de la grâce et du piquant à l'érudition, lui fournissent des arguments qui paraissent sérieux, parce qu'ils le sont en comparaison des plaisanteries de Voltaire. Une telle situation est grave, elle a ses exigences toutes spéciales. Si les hommes, convaincus de la divinité du christianisme, s'endorment dans une sécurité funeste, ils peuvent se dire qu'ils

payeront cher ce sommeil, et l'Eglise et l'humanité, qui ont besoin l'une de l'autre, le payeront cher aussi, la voix du scepticisme sera seule entendue, et les assertions tranchantes d'une incrédulité souvent aussi crédule que le bigotisme passeront pour des axiomes. Il est grand temps de vérifier ces assertions, qui ne sont que des importations d'outre-Rhin; car ils sont nombreux aujourd'hui ceux qui se bornent à dire ou écrire ce qu'ils ont jadis entendu dire en Allemagne. On ne se doute pas de l'effrayante ignorance qui règne, même parmi les hommes les plus cultivés, sur la nature et l'origine du christianisme. Nul sujet n'est plus neuf, parce que nul n'est plus oublié. Nous sommes persuadé que le meilleur moyen de réagir contre ce scepticisme superficiel qui nous envahit et se contente d'un sourire pour condamner des documents dont il n'a jamais vérifié les titres par lui-même, c'est de retracer l'histoire du christianisme primitif, en profitant de tous les matériaux accumulés par la science chrétienne contemporaine; car il faut qu'on sache parmi nous qu'il y a en effet une science chrétienne au dix-neuvième siècle. Ceux qui depuis quelques années ont pris à tâche d'initier notre pays au mouvement scientifique de l'Allemagne, ne nous en ont fait connaître qu'un côté. L'autre côté doit aussi être mis en lumière; or, comme précisément les origines du christianisme ont été traitées avec une prédilection marquée par les plus grands théologiens chrétiens de notre

époque, on ne peut aborder ce sujet sans rappeler leurs travaux et sans profiter de tous les trésors amassés par leurs patientes recherches.

Ce sujet se recommande à nous encore à un autre point de vue. Nous assistons à un triomphe inouï de l'autorité ecclésiastique qui profite de tout ce que lui abandonne l'indifférence générale. Notre siècle a vu ce qui n'eût été supporté à aucune époque antérieure. Il a reçu le don fatal ou précieux de pousser chaque principe jusqu'à ses dernières conséquences. Le principe, je ne dirai pas catholique, mais romain, a obtenu sa plus éclatante victoire le jour où un dogme nouveau a été proclamé par un seul homme. L'enivrement du succès a empêché le parti ultramontain d'entendre la protestation sourde encore de la conscience chrétienne au sein même de l'Eglise, dont les droits antiques venaient d'être si facilement foulés aux pieds. La discussion serait parfaitement inutile avec les chefs de ce parti qui ne veulent rien voir, ni rien entendre, sinon leur propre opinion. Laissons les morts enterrer leurs morts, et ne nous occupons d'eux que quand ils veulent essayer de nous ensevelir avec eux dans le même tombeau. Mais on se tromperait fort si l'on s'imaginait que cette fraction intolérante a réussi à vaincre toute résistance. Une crise formidable a commencé dans le catholicisme, rien ne l'arrêtera plus. De graves questions se posent; il s'agit de savoir où la papauté a puisé ce droit énorme qu'elle a eu l'im-

prudence de revendiquer. A elle aussi on demande ses titres. On la cite au tribunal de l'histoire. C'est le moment ou jamais d'écouter ce juge inflexible qui, grâce à la découverte de nombreux documents, nous parle maintenant sans intermédiaire. On comprend quel intérêt doit exciter la question des origines du christianisme dans de telles circonstances.

Elle n'intéresse pas moins le protestantisme. Pour lui aussi de graves questions sont posées dans le domaine de la théologie comme dans celui de l'Eglise.

Il n'est pas un seul parti religieux qui n'éprouve le besoin ou de se raffermir ou de se transformer. Les églises nées du grand mouvement du seizième siècle sont toutes engagées dans une crise sérieuse. Elles se demandent, quoique à des points de vue divers, si la Réformation ne doit pas être continuée et développée. L'aspiration vers l'Eglise de l'avenir devient plus générale et plus ardente. Mais pour quiconque admet la divinité du christianisme, l'Eglise de l'avenir a son type et son idéal dans ce grand passé qui remonte non pas à trois siècles, mais à dix-huit siècles en arrière. Le connaître toujours mieux pour le reproduire toujours plus fidèlement, telle est la tâche de l'Eglise contemporaine. C'est dans cette voie qu'elle trouvera la liberté et la sainteté, ces deux attributs si étroitement liés et qui lui sont si nécessaires pour s'élever à la hauteur de sa vocation actuelle. C'est dans cette voie qu'elle accomplira aussi dans sa théologie ce progrès

que tout prépare et que tout conseille, et qui ne sera qu'une appropriation plus profonde de la doctrine apostolique. Elle est donc aussi ramenée, par un concours de circonstances qui révèlent une volonté manifeste de Dieu à cette question des origines du christianisme.

C'est ce grand sujet que j'ai tenté de traiter dans ce livre. Si j'en eusse connu de prime abord toutes les difficultés et les périls, comme je les connais maintenant, j'eusse reculé devant la tâche. D'autres le reprendront sans doute, et réussiront mieux que moi. Mais il leur sera utile peut-être que les premiers pas aient été faits avant eux dans cette carrière si vaste et si belle. Déjà nous possédons dans notre langue des travaux très remarquables concernant telle ou telle partie du sujet. Je les mentionnerai avec soin ainsi que les ressources inépuisables de la littérature théologique allemande. Toutefois je ne me suis asservi à aucun auteur ; je suis remonté toujours aux sources originales, et quelque imparfait que soit l'ouvrage, j'en revendique toute la responsabilité. C'est vraiment une bonne fortune de s'occuper maintenant de l'histoire des premiers siècles, grâce à l'abondance des sources et aux inappréciables découvertes de manuscrits divers qui ont été faites ces dernières années.

Je désire tracer un tableau aussi complet que possible de cette époque, en commençant par le siècle apostolique, si peu connu soit à cause de l'indifférence religieuse, soit par suite d'un respect mal

compris qui l'entoure d'une auréole légendaire au travers de laquelle les types perdent toute originalité. Les saint Pierre, les saint Paul, et les saint Jean apparaissent trop souvent comme ces héros fabuleux que la tradition a placés sur le seuil des temps historiques et après lesquels commence l'histoire proprement dite. Nous pensons qu'il importe de reconquérir pour l'histoire l'âge primitif de l'Eglise. C'est lui rendre la couleur et la vie. Nous devons appliquer partout cette grande méthode historique créée pour l'histoire générale par les Guizot, les Mignet et les Thierry, et qui seule permet de ressusciter le passé.

Il n'est plus possible aujourd'hui, en présence des plus récentes attaques de la critique, de négliger l'étude du premier siècle, et d'aborder immédiatement celle du second et du troisième. En agissant ainsi, on esquiverait des problèmes délicats, qu'on ne peut laisser sans solution. Nous avons renvoyé dans les notes tout ce qui concerne la discussion des documents, sans laquelle il n'y a pas d'histoire sérieuse de l'Eglise. Nous avons consacré un soin très attentif à l'époque si intéressante qui commence à la mort du dernier des apôtres et qui s'étend jusqu'à l'apparition des illustres docteurs du second siècle. Cette période intermédiaire contient en germe tout le développement ultérieur de la théologie et de l'organisation ecclésiastique. Nous nous efforcerons ensuite

de peindre sous ses vraies couleurs cette grande lutte du christianisme contre l'ancienne société qui l'assaille du dehors par la persécution, et l'attaque au dedans par l'hérésie, et qui, bien que vaincue d'une manière éclatante, se venge en quelque sorte par les ferments d'erreur qu'elle laisse au sein de l'Eglise. Suivre de près ce triomphe et cette transformation intérieure; assister à toutes les péripéties du drame; en faire revivre les personnages et les faire parler eux-mêmes; faire sans cesse couler les sources originales au travers de la trame du récit, de telle sorte que tous les partis religieux trouvent dans notre livre d'exactes informations, lors même qu'ils repoussent nos conclusions, tel est notre but! Ce serait déjà beaucoup d'y avoir tendu par des efforts sérieux. Si nous nous circonscrivons, dans cet ouvrage, aux trois premiers siècles de l'Eglise, c'est que la période qui précède les grands conciles a un intérêt tout particulier. L'Eglise n'est pas encore pliée au joug d'une unité mécanique et extérieure. Ses diverses fractions ont leur physionomie distincte, et on peut parler d'une Eglise d'Orient et d'une Eglise d'Occident; nous sommes sur le terrain fécond de la liberté. Ajoutons que cette époque est aussi la moins connue, parce que les documents officiels sont rares. Toutes les grandeurs du christianisme y apparaissent, comme aussi tous les principes d'erreur et d'asservissement que l'âge suivant se chargera de développer et de

féconder. Si nous avons donné des développements considérables à notre Introduction, qui est consacrée à la question si importante de la préparation du christianisme dans l'ancien monde, c'est pour réfuter l'idée trop répandue que l'Evangile n'est qu'une nouvelle édition du platonisme, et pour montrer quels appuis et quelles tentations l'Eglise devait rencontrer lors de sa formation[1].

L'intérêt pour le glorieux passé de l'Eglise chrétienne se ravive aujourd'hui de toutes parts. Quelques-uns de nos littérateurs les plus distingués ont commencé à fouiller cette mine si riche. Qui n'a lu avec ravissement le tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle par M. Villemain, et qui n'attend avec impatience les nouvelles études qu'il a promises sur l'époque antérieure? Même au point de vue littéraire il est peu de sujet plus fécond et plus attrayant. Quant à nous, sans négliger ce côté, nous sommes surtout désireux de mettre une fois de plus en pleine lumière ces grandes et immortelles vérités du christianisme, dont notre siècle éprouve un si puissant besoin tout en les repoussant. Nous avons trouvé de singulières analogies entre lui et cette société romaine, qui cachait tant de corruption sous de si somptueuses apparences, et tant d'aspirations vers l'avenir sous le

[1] Les deux volumes que nous publions renferment l'Introduction, l'Histoire du siècle apostolique et celle de la période de transition. Ils forment déjà un ouvrage complet à eux seuls. Les deux autres volumes, préparés en grande partie, paraîtront plus tard.

masque moqueur d'une incrédulité très peu sûre d'elle-même. Notre foi dans la divinité du christianisme est profonde et absolue; elle a inspiré ce livre; elle n'a pourtant jamais entravé notre liberté d'examen. Nous croyons pour avoir examiné, et nous avons écarté avec soin dans notre appréciation du passé toute idée préconçue. Nous avons essayé de reconnaître toujours cette souveraine autorité de l'histoire : le fait, le fait accepté tel qu'il se présente à nous avant toute transformation opérée par l'esprit de système. Nous avons exprimé loyalement le résultat de nos recherches sur tous les points, en nous rappelant sans cesse que nous ne sommes pas ici-bas pour prendre la moyenne des opinions reçues dans tel ou tel milieu, mais pour dire toute la vérité que nous croyons entrevoir. Je n'ai pas davantage apporté les tristes passions d'un sectaire dans l'histoire de l'ancienne Eglise; si j'ai signalé ses déviations, j'ai admiré sa gloire si pure, et je n'ai point cherché en dehors de la grande Eglise des Pères, dans je ne sais quelle retraite inaccessible, une tradition non interrompue d'orthodoxie immaculée. A chaque période de son histoire, à part la première, l'Eglise visible se montre à nous dans toutes ses manifestations comme bien au-dessous de son idéal. Et pourtant, tout en gardant nos préférences, nous répétons avec bonheur l'antique adage : *Ubi Christus, ibi Ecclesia.* Mais ce n'est pas une raison pour l'Eglise de ne pas aspirer à se rapprocher de plus en plus de son idéal, c'est-

à-dire à réaliser toujours mieux son idée véritable. Puisse-t-elle y réussir de nos jours moins imparfaitement que par le passé et remonter, dans son dogme comme dans son organisation, par delà toutes les obscurités et toutes les entraves humaines, jusqu'au type apostolique. Rien ne lui est plus nécessaire pour les luttes solennelles qui l'attendent ! Notre meilleur vœu serait rempli si nous pouvions contribuer en quelque mesure à la ramener à ses origines comme à sa source vivifiante.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 31 mars 1858.

INTRODUCTION

—

On ne peut retracer le triomphe du christianisme dans les premiers siècles de son histoire, sans rappeler ce qu'était cet ancien monde qu'il venait détruire. S'il le trouvait armé de toutes pièces pour le combattre et disposé à tourner contre lui les vastes ressources d'une civilisation raffinée, sans négliger l'emploi de la force matérielle, ce dernier recours des croyances qui s'affaissent, les points de contact avec la société d'alors ne lui manquaient pourtant pas. La religion nouvelle ne se produisait pas comme un brusque événement, sans lien avec le passé; elle était en quelque sorte le dénoûment de toute l'histoire religieuse de l'humanité. Le christianisme était la réponse du ciel aux aspirations de la terre. Il apportait au monde fatigué la solution qu'avaient cherchée ou entrevue les Zoroastre et les Platon. Il était divin et humain à la fois, profondément humain précisément parce qu'il était divin, c'est-à-dire approprié par Dieu

lui-même aux vrais besoins de l'homme. Il ne suffit donc pas de contempler le ciel d'où il descend; il faut encore considérer la terre où il prend pied. On peut, sans rien sacrifier de la divinité de ses origines, reconnaître l'harmonie qui existe entre lui et la nature humaine. Il est fait pour elle, comme elle est faite pour lui, si bien que tout en le rejetant et le maudissant parfois, elle ne cesse de prouver par son agitation même qu'elle ne saurait se passer de lui. L'histoire des religions esquissée en traits rapides est la preuve la plus éclatante de cet accord entre la religion révélée et l'âme de l'homme; car, d'une part, chacun de ces cultes manifeste à sa manière les besoins de la conscience, sa soif constante de pardon et de relèvement, ou pour mieux dire sa soif de Dieu. D'une autre part, leur succession démontre leur insuffisance, et la nécessité d'une forme religieuse supérieure qui les remplace et dans laquelle l'humanité se repose de tant de recherches. Ce serait donc se refuser à comprendre la nature du christianisme, et la portée de son triomphe, que de l'isoler complétement du passé; s'il n'est pas le produit des civilisations antérieures, comme on l'a prétendu, s'il n'est pas possible de voir dans l'Evangile un simple composé de l'élément grec et de l'élément oriental [1], il n'en est pas moins certain qu'il offre à l'esprit humain la satisfaction vainement cherchée par lui en Orient comme en Occident. *Omnia subito* n'est pas sa devise. C'est celle de l'hérésie gnostique. Il vaut mieux dire, avec les Clément d'A-

[1] On sait que cette thèse a été soutenue avec beaucoup de science et de talent dans le livre de M. Vacherot *sur l'Ecole d'Alexandrie.*

lexandrie et les Origène, que la nuit du paganisme a eu ses étoiles qui l'éclairaient, et qui surtout appelaient l'étoile du matin arrêtée sur Bethléhem. Ce sont les manifestations de la conscience humaine, qui ne s'est jamais laissée sans témoignage, même au sein des plus épaisses ténèbres. Bien loin de les mépriser, il faut les recueillir pieusement. La pire des tactiques serait de repousser cette noble alliée donnée de Dieu à la religion du Christ.

L'étude de l'histoire de l'ancien monde est importante encore à un autre point de vue. Le christianisme n'y a pas seulement rencontré des ennemis acharnés ou des sympathies latentes. Par cette loi bizarre qui fait que les vaincus finissent presque toujours par exercer sur leurs vainqueurs une influence d'autant plus grande qu'on s'en défie moins, on voit l'ancien monde au moment où tout annonce sa défaite, regagner moralement le terrain qu'il a perdu extérieurement. L'hérésie n'est pas autre chose que la réaction hypocrite du paganisme contre le christianisme. On sait avec quel soin les Pères du second et du troisième siècle se sont attachés à la démasquer, afin qu'il parût à tous les yeux que sous un déguisement chrétien les faux docteurs essayaient de ramener un adversaire perfide dans l'Eglise, comme on introduit un traître dans une place assiégée. « Semblables à ceux qui réparent de vieux vêtements, dit saint Hippolyte avec une énergie familière, les hérétiques ne font que donner un air de nouveauté à ce qu'il y a de plus vieilli dans le paganisme[1]. »

[1] Οἱ αἱρεσιάρχαι δίκην παλαιορράφων. *Philosoph.* 94.

Les réactions de l'ancien monde ne se sont pas arrêtées là. Il a non-seulement suscité les hérésies diverses, qui ont été tour à tour vaincues, mais encore son esprit s'est à plusieurs égards infiltré dans l'Eglise, altérant son dogme, faussant sa morale, si ce n'est d'une manière absolue, assez cependant pour l'éloigner considérablement de son type primitif. S'il importe donc, pour comprendre la place centrale du christianisme dans l'histoire, de connaître ce qui a préparé sa venue, il n'importe pas moins de savoir ce qui devait plus tard le modifier. Ainsi la tâche de cette Introduction est double. Nous avons à montrer dans le développement des anciennes religions les diverses phases de la préparation au christianisme, puis à chercher sous tous les symboles divers qui l'ont enveloppé sans le cacher jamais, le principe premier du paganisme, cet antique dualisme, tentation éternelle de l'esprit humain, même dans l'Eglise.

Nous aurons enfin à caractériser le judaïsme, fondé en droit comme précurseur du christianisme, mais qui manqua à sa mission divine, dès qu'il essaya de lui survivre ou de se perpétuer à son ombre. Il nous sera facile alors de déterminer la vraie nature de la religion définitive. Nous connaîtrons à la fois les appuis et les obstacles qu'elle rencontrait dans cet ancien monde, remplacé par elle et quelquefois restauré par ses interprètes infidèles.

On a imaginé les théories les plus diverses sur le développement religieux de l'humanité jusqu'au christianisme. Les uns, dignes héritiers d'Evhémère, ont vu

dans les religions de l'antiquité la reproduction symbolique soit des grands faits de l'histoire, soit des phénomènes de la nature. Dupuis, le plus célèbre et le plus savant de ces mythologues, retrouvait une sorte d'astronomie élémentaire dans les divers cultes, et le christianisme lui-même n'était à ses yeux qu'une théorie perfectionnée sur le mouvement des astres[1]. D'autres, profitant des travaux de la critique moderne, affranchis des préjugés étroits du dix-huitième siècle, possédant au plus haut degré le sens esthétique, ont reconnu que c'était rabaisser les religions que d'en faire de simples symboles de l'histoire et de la nature; elles sont pour eux des créations spontanées de la conscience, qui manifestent avec puissance son besoin d'idéal. Mais comme ils ne savent point préciser en quoi consiste cet idéal, comme l'idée divine et l'idée morale se perdent dans le vague, nous n'obtenons aucun fil directeur pour nous guider dans la riche confusion des anciennes mythologies; il nous est même impossible de comprendre leur origine. Elles ne sont qu'un jeu bizarre, souvent attrayant de l'imagination de l'homme à son premier éveil, l'expression de son enchantemenf naïf devant le spectacle ravissant d'un monde jeune encore[2]. Il est évident qu'une théorie semblable ne marque pas un notable progrès dans l'appréciation philosophique des religions. Elles se succèdent sans s'enchaîner les unes aux autres. Il n'y a pour elles aucune raison interne de développe-

[1] Dupuis, *De l'Origine de tous les cultes.*

[2] Renan, *Etudes d'histoire religieuse.* Paris, 1857. Voir l'*Etude sur les religions de l'antiquité.*

ment. Les mythologies naissent et puis disparaissent comme des fleurs brillantes faites pour répandre pendant une saison leur éclat et leur parfum.

Herder, dans son fameux ouvrage traduit par M. Quinet, essaye d'expliquer la différence des religions par la différence des circonstances où elles se produisent. « L'histoire de l'humanité tout entière, dit-il, n'est que l'histoire naturelle d'un système de forces, de doctrines et de dispositions humaines en rapport avec les temps et les lieux[1]. » Une pareille théorie ne saurait nous suffire; elle maintient beaucoup trop la dépendance de l'esprit vis-à-vis de la matière, en enchaînant la conscience aux conditions du temps et de l'espace. Benjamin Constant, élève en ceci de Rousseau, a une vue plus haute sur les religions. Elles donnent, selon lui, une forme populaire à l'éternelle révélation de la conscience; les symboles peuvent varier, ils peuvent même parfois être complétement indignes du fond qu'ils doivent exprimer, mais ce fond est identique. En réalité il n'y a qu'une seule religion, religion naturelle et universelle, dont les manifestations se modifient selon les circonstances extérieures, mais dont l'essence est une. Cette théorie est développée avec autant d'art que d'éloquence par l'illustre publiciste[2]. Elle ne nous satisfait pas non plus, car elle n'explique pas la succession de cultes fondamentalement différents; et sous prétexte de distinguer l'essentiel du contingent, l'idée morale des

[1] Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit par Edgar Quinet, 1824.

[2] Benjamin Constant, *De la Religion considérée à sa source, ses formes et son développement.*

mythes et des formes qui l'enveloppent, elle supprime l'histoire, le développement génétique de la religion. On ne peut plus parler d'une évolution de la conscience humaine. Nous remarquons la même lacune dans la vaste encyclopédie mythologique de Creuzer, complétée avec tant de savoir par M. Guigniaut[1], et qui est devenue une source précieuse et indispensable pour quiconque s'attache à l'étude des anciennes religions. « Les symboles qui sont à la base des diverses religions, lisons-nous dans l'introduction, sont l'expression encore vague du sentiment que la nature est au fond un être animé, et les phénomènes naturels sont autant de signes au moyen desquels la nature parle aux hommes. Les prêtres ont précisé ce langage par le symbole[2]. » Nous ne pensons pas que dans cette voie on parvienne à établir une gradation réelle entre les diverses religions. Il n'y a plus entre elles que la différence des symboles; les choses signifiées sont identiques, et nous n'avons pas davantage une histoire des mythologies.

La philosophie panthéiste a la prétention de nous donner cette histoire. Seulement nul point fixe ne nous est fourni dans ce tourbillon d'un changement incessant qu'elle fait tournoyer sous nos yeux. L'absolu, identique au monde, est emporté par le torrent de la vie mobile et contingente, qui est sa propre vie. L'histoire des religions n'est pas seulement l'histoire des

[1] *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques*, ouvrage traduit de l'allemand par J.-B. Guigniaut. 1835-1851. Firmin Didot.

[2] Tome I, 14.

conceptions de l'homme sur Dieu; comme en dehors de ces conceptions, Dieu n'existe pas, elle est en réalité l'histoire de la détermination de Dieu. Dieu, en apparaissant dans la conscience humaine, s'apparaît à lui-même, c'est-à-dire qu'il a pour la première fois conscience de lui-même. La dialectique vigoureuse d'un philosophe de génie ne prévaut pas pour nous contre la prescription souveraine de la conscience morale[1]. La religion disparaît avec le Dieu personnel; au point de vue du panthéisme il ne faut plus parler d'une histoire des religions, et on doit conclure avec Feuerbach que la meilleure de toutes n'est qu'un vain rêve, l'illusion de l'homme qui s'adore lui-même en se croyant prosterné devant Dieu.

Les défenseurs du christianisme se sont placés à des points de vue très différents pour apprécier le paganisme. Nous avons déjà rappelé les idées larges et profondes des Pères d'Alexandrie à ce sujet. Nous aurons trop souvent à y revenir dans le cours de cette histoire pour les exposer maintenant avec détail. Ils étaient d'accord avec Justin martyr pour admettre qu'un rayon du Verbe brille dans l'âme humaine et qu'elle se tourne vers la lumière de Dieu comme la plante vers le soleil[2]. Ces Pères recueillaient avec soin toutes les parcelles de

[1] Hegel, *Religions Philosophie* (W. W. XI et XII), 1832. 2e édition, 1840. Voir l'excellente analyse qu'en donne M. Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3e vol., 2e partie, page 822. On retrouve les traces de ces théories dans l'ouvrage de M. Quinet sur *le Génie des religions*, qui vient d'être publié de nouveau. Des publications récentes du savant auteur nous font croire que s'il eût eu à écrire ce livre pour la première fois aujourd'hui, l'influence du panthéisme germanique n'y eût pas prédominé à ce point.

[2] Clément, Λόγος προτεπτικός. ch. VI.

vérité qui étaient renfermées dans les anciennes religions et les anciennes philosophies, et tout en admettant une certaine influence du judaïsme sur la Grèce, ils pensaient aussi que l'âme humaine avait pu pressentir le bien précieux qu'elle ne pouvait se procurer par elle-même.

Théodoret, dans son curieux ouvrage apologétique, exposait plus tard le même point de vue avec autant de grâce que de netteté[1]. « Obéissez, dit-il en s'adressant « aux Grecs ; obéissez à vos propres philosophes ; ils « peuvent être vos initiateurs, car ils annoncent « d'avance nos doctrines[2]. » Il est vrai que Théodoret ajoute que « ces philosophes sont semblables aux « oiseaux qui écoutent le langage humain sans en com- « prendre le sens. Ce n'est pas à dire toutefois qu'ils « soient dépourvus de toute lumière divine. La nature « humaine a dans ses profondeurs des caractères gravés « par la main de Dieu[3]. Le divin Créateur n'a pas per- « mis qu'ils fussent totalement effacés, et il les a ravivés « en quelque sorte chez les meilleurs d'entre les païens. « Si la race d'Abraham a reçu la loi divine et la grâce « de la prophétie, le Dieu de l'univers conduisait les « autres nations à la piété par la révélation naturelle et « la vue de la création[4]. Si la pluie du ciel arrose de

[1] Theodoret. episcop. Cyri. *Græcorum affectionum Curatio,* tome IV des *Œuvres*. Edit. de Paris, MDCXVIII.

[2] Πείθητε τοίνυν τοὶς ὑμετέροις φιλοσοφοὶς προτελοῦσιν ὑμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα προδιδάσκουσιν. P. 483.

[3] Ὁ τῆς δυσεβείας πλάνος τὰ θεοχάρακτα πάλαι διέφθειρε γράμματα. P. 483.

[4] P. 484.

« préférence les champs cultivés, néanmoins Dieu, dans « l'abondance de sa libéralité, la fait aussi tomber dans « les solitudes et sur les monts déserts. De même en « est-il du don de la vérité; accordé tout d'abord au « peuple élu, il est répandu dans une certaine mesure « sur les autres peuples, comme la pluie arrose les so- « litudes[1]. »

La plupart des Pères de l'Eglise ont professé, à l'égard du paganisme, des vues bien différentes de l'école d'Alexandrie et d'Antioche. Ils se contentaient d'attribuer au démon l'invention de ces mythes, objet de leur légitime aversion, comme aussi les prétendus miracles des divinités païennes; ou bien ils se rabattaient avec empressement sur les explications d'Evhémère. Les apologistes modernes se sont divisés en deux camps; les uns, pour mieux relever la révélation donnée aux Juifs, se sont attachés à charger le tableau du paganisme antique de couleurs tellement sombres qu'on n'y vit pas paraître un seul point lumineux, et qu'il fut reconnu qu'en dehors de la Judée il n'y avait pas une étincelle de vie divine. En face d'eux l'école traditionaliste, représentée avec éclat, sous la restauration, par Bonald et Lamennais, prétendait retrouver la religion primitive de l'humanité sous les mythes impurs de l'Orient et de la Grèce. Cette religion, communiquée par révélation à l'homme dès le premier jour, se serait conservée en substance chez tous les peuples, et c'est à la tradition seule qu'il faut attribuer tout ce qu'il y a

[1] Ὡς τὲ ἐρήμους ὁ ὑετός. P. 484.

jamais eu de vérité dans le monde [1]. L'erreur est étroitement mêlée à la vérité dans ces deux écoles d'apologètes. Il est incontestable que le peuple juif a eu, sur tous les autres peuples, l'avantage inappréciable d'être guidé dans sa marche vers le grand avenir promis à l'humanité par une révélation divine; mais il est faux que les autres peuples aient été complétement abandonnés à eux-mêmes : on retrouve dans leur histoire, et spécialement dans leur histoire religieuse, les traces évidentes de cette œuvre préparatoire accomplie par Dieu. D'un autre côté, si l'on ne peut contester que les peuples, dans leur dispersion, n'aient emporté un fond commun de souvenirs, c'est faire injure à la nature humaine que de réduire à un travail de mémorisation tous ses progrès dans la vérité. La conscience n'est pas un parchemin recevant passivement des caractères. C'est un organe vivant, et nous souscrivons pleinement à la grande idée de Schelling que la formation des religions successives révèle les grandes crises de la conscience humaine. Si nous ne pouvons admettre, comme lui, que l'histoire des mythologies est une sorte de répétition de l'histoire de la création dans l'esprit de l'homme, qui, tombé par la chute sous le pouvoir de la nature, ne peut plus s'élever que par degrés de ses derniers échelons jusqu'aux échelons supérieurs, où il retrouvera la vie de l'esprit; s'il nous semble justifier cette aventureuse théorie par de plus aventureuses explications des divers mythes, la vue

[1] Un écrivain protestant plein de science et d'élévation, M. de Rougemont, a développé des théories analogues dans son ouvrage intitulé : *Le Peuple primitif*. 3 vol. Paris, Cherbuliez. 1855-1857.

générale du grand philosophe nous paraît pleine de beauté. Oui, les diverses religions qui portent l'empreinte de la déchéance marquent aussi les progrès de l'œuvre de restauration ; elles jalonnent pour l'humanité le chemin du retour vers le Dieu qui l'attend, ou plutôt qui vient au-devant d'elle.

Nous n'avons pas à soulever ici, dans toute son étendue, le grand problème de la chute. Elle est pour nous un fait établi et partout écrit dans le monde et dans l'histoire. Ne pouvant, sans faire violence à la conscience, assimiler le mal à une imperfection naturelle qui ne serait qu'un degré dans l'échelle du progrès, nous en attribuons l'origine, non pas aux conditions nécessaires de l'être fini, mais aux déterminations mauvaises de la volonté de l'homme. Il a pris parti contre Dieu, à cette mystérieuse époque qui précède l'histoire et qui comprend l'épreuve solennelle par laquelle il devait passer comme toute créature morale appelée à l'usage sérieux de la liberté. Si cette chute a été profonde, elle n'a pas été absolue; non pas que l'homme ne fût perdu par elle, mais il n'était pas pour cela destitué de toute vie supérieure. Il gardait quelque vestige de sa nature première. Le sens du divin, l'aptitude religieuse, le besoin de revenir à Dieu subsistent dans son cœur. C'est ce qui rendait la rédemption possible, car la loi morale qui avait été sauvegardée par les terribles conséquences de la chute est intégralement maintenue dans le relèvement de la créature déchue. Une certaine harmonie devait s'établir entre l'homme et le Dieu qui voulait le

sauver; si sa nature avait été pervertie à fond, nul rapprochement n'eût été à espérer; il n'eût pas eu la capacité de recevoir le don qui lui était destiné et qui n'était rien moins que le don de Dieu lui-même, seule réparation de la chute pour un être créé à son image et fait pour le posséder. Aussi, dès que le salut eut été décidé par la souveraine liberté de celui qui est le souverain amour, l'homme fut soumis à une lente éducation, afin d'être préparé à recevoir ce don inestimable, et tout d'abord à le désirer. Toute l'œuvre de préparation devait donc consister à développer le désir du salut, qui n'était autre que le désir de retrouver Dieu. Mais le cœur de l'homme ne se pétrit pas comme de l'argile; la liberté implique chez lui la possibilité de retarder l'exécution des plans divins; aussi cette préparation se poursuit, non comme une ligne inflexiblement droite, mais comme une ligne incessamment brisée; des chutes épouvantables viennent l'entraver; il y a des retards qui comprennent des siècles. Néanmoins l'œuvre est toujours reprise, car c'est l'œuvre d'un amour infini, dont la patience est infatigable parce qu'il est éternel. Toute l'histoire de l'humanité gravite autour de cette grande pensée du salut, qui en est le pôle souvent caché, mais toujours présent.

L'humanité avant Jésus-Christ se partage en deux catégories; une minorité privilégiée est placée sous la direction immédiate de Dieu, c'est la théocratie juive. Nous dirons plus tard comment ce privilége était en réalité dans l'intérêt de la race entière. La grande masse des hommes n'est abandonnée du ciel qu'en apparence. Il

faut se garder de croire que la révélation historique soit le seul mode d'action de Dieu sur l'âme humaine. Il exerce sur elle une action directe et invisible qui est universelle. Les peuples païens n'y ont pas échappé. L'Esprit divin a plané sur ces eaux souillées d'où devait sortir plus tard un monde nouveau; il n'a cessé d'y déposer les germes de la vie supérieure. La préparation au salut n'a pas consisté pour ces peuples, comme pour Israël, dans une succession de révélations positives. Ils ont été soumis à une autre éducation, à celle de l'expérience, mais de l'expérience surveillée et dirigée par Dieu, bien que souvent compromise par les égarements de la liberté. Par cette voie ils sont arrivés, eux aussi, à cette grande aspiration qui était le seul résultat possible et utile de l'œuvre de préparation.

Pour que le désir du salut atteignît toute son intensité, deux choses étaient nécessaires. Il fallait premièrement que l'objet de ce désir fût déterminé avec une précision de plus en plus grande, et en second lieu que l'impossibilité pour l'homme de l'atteindre par lui-même apparût avec une irrésistible clarté. Ces deux conditions ont été réalisées dans l'histoire des religions païennes. Le désir d'une rédemption se manifeste d'abord d'une manière confuse, quoique puissante. Il n'est pas un peuple qui, à peine formé, n'ait sa religion, son culte, ses autels, ses sacrifices, et qui n'exprime ainsi le besoin de rétablir l'union rompue entre lui et la Divinité. Les religions païennes, toutes grossières qu'elles soient, sont cependant des religions, c'est-à-dire des essais de rattacher l'homme à un pouvoir supérieur,

dont il dépend. Il ne se contente pas de se livrer aux jouissances de la vie matérielle; il ne s'y abandonne avec quelque sécurité que quand il l'a divinisée. Cette divinisation est abominable sans doute, mais elle démontre tout ce que le besoin d'un Dieu a d'invincible chez lui, puisque plutôt que d'en faire abstraction, il transporte les attributs de la Divinité à la matière. Mais il n'en peut rester là; son désir religieux est inassouvi; il l'éprouve plus ardent après chaque déception. Il parcourt ainsi toute la série des religions de la nature, sans jamais atteindre le monde de l'esprit. Enfin il s'élève d'un degré, et crée une religion dont les divinités lui sont semblables. Cette divinisation de l'humanité le conduit sur les limites du monde supérieur; ce qu'il adore, sans être Dieu, s'en rapproche bien plus que la nature. L'idée morale s'empare de lui; il entrevoit la Divinité véritable, il pressent une union plus sainte avec elle. En retraçant cette évolution des anciennes religions, nous retracerons le côté de l'œuvre de préparation qui a consisté à rendre le désir du salut plus précis, à le dégager d'un panthéisme voluptueux et à le pénétrer de l'élément moral. Mais cet élément moral est destructeur de tout ce qui l'a précédé. Dès qu'il s'empare de la conscience de l'homme, il rend le paganisme impossible. Chose étrange! celui-ci s'ensevelit dans ce qui paraissait son triomphe; dès qu'il a atteint sa forme supérieure, il ne peut durer. L'édifice religieux de l'ancien monde s'écroule par le faîte; quelque brillants et habiles que soient les essais de reconstruction, la ruine est irrémédiable. Le paganisme antique met plusieurs

siècles à s'affaisser complétement. Tous ses dieux sont rassemblés un moment dans le Panthéon romain; mais c'est pour mourir ensemble sous les malédictions et les railleries de l'humanité, lasse et dégoûtée de ses idoles, et faisant enfin monter vers le ciel, du sein de ses impurs débris, une prière confuse mais puissante de douleur vers le Dieu inconnu. Peindre cette décadence du paganisme après avoir peint ses progrès, ce sera rappeler le second côté de l'œuvre de préparation, celui qui était destiné à convaincre l'homme de son impuissance religieuse. Ce tableau de l'ancien monde sera nécessairement abrégé, car il doit se renfermer dans le cadre d'une introduction. Nous n'oublierons pas qu'il ne faut pas le chercher seulement dans ses croyances religieuses, mais aussi dans le travail de la pensée philosophique partout où il a existé, dans les œuvres de l'art et dans la vie nationale des divers peuples.

PRÉPARATION AU CHRISTIANISME

DANS LE PAGANISME

PRÉPARATION AU CHRISTIANISME

DANS LE PAGANISME

—

I. — LE PAGANISME ORIENTAL[1].

En se dérobant à la loi du monde moral, l'homme tombe sous la domination du monde inférieur; l'équilibre est rompu en lui; ce qui devait dominer est asservi; ce qui devait être asservi domine. La vie sensuelle étouffe la vie de l'esprit. L'âme séparée de Dieu n'a plus la force de dompter le corps, et elle apprend par sa dégradation que toute sa puissance était dans sa soumission. Ce désordre fatal ne se produit pas seulement dans l'individu : il se réalise en grand dans l'humanité; il pervertit sa conscience, et il réussit même à dénaturer profondément son sens religieux. Aussi quand, éloignée

[1] Creuzer, traduction Guigniaut, 1er vol. — Stuhr, *Die heidnischen Religionen des Orients*. Berlin, 1836. 1er vol. — Dunker, *Geschichte des Alterthums*. 2e édit., 1er vol. Berlin, 1853. — Movers, *Die Phœnicer*. 1er vol.

de son berceau par des migrations successives, elle n'a plus qu'un souvenir confus de son origine, les religions qu'elle crée portent l'empreinte d'un matérialisme grossier. Gardant au fond du cœur le sentiment de sa dépendance vis-à-vis d'une puissance supérieure et mystérieuse à laquelle elle ne saurait se dérober, elle ne cherche pas cette puissance en dehors du monde, elle s'arrête à ses premières manifestations dans la nature, et c'est devant cette nature elle-même qu'elle se prosterne. Les religions de la nature sont les premières créations religieuses de l'humanité après la chute. Elles correspondent exactement à la perversion de son être moral; elles marquent avec éclat le triomphe des sens sur l'âme. Signes effrayants de la dégradation de l'homme, on pourrait les considérer comme la plus sûre vengeance du Dieu offensé par lui, si ce Dieu connaissait d'autre vengeance que celle de l'amour qui rend le bien pour le mal.

Ces religions reposent toutes sur le même principe. Le monde moral leur est absolument fermé; elles ne placent pas l'homme en face des lois de la conscience, mais en face des forces de la nature. Une double force s'y manifeste : tantôt elle fait éclore la vie avec abondance, tantôt elle en détruit les germes avec fureur. D'un côté, c'est une mère prodigue et souriante qui répand à flots ses trésors sur tous les êtres; c'est elle qui fait briller le radieux soleil, qui envoie les fleurs du printemps et les fruits de l'été et de l'automne; c'est elle qui communique la fécondité à tout ce qui se meut sur la terre; c'est elle qui est la source de toute félicité

et de toute jouissance. De l'autre côté, elle paraît comme une puissance malfaisante et cruelle qui flétrit toute chose; c'est la puissance de la mort et de la destruction; on la reconnaît dans la sombre nuit et dans l'hiver glacé! Les religions de la nature sont ainsi enfermées dans le cercle d'un dualisme infranchissable. Ces forces contraires sont des forces nécessaires, éternellement opposées; l'une n'est point destinée à céder à l'autre. Il n'y a qu'à se courber devant elles et à les adorer également. Il ne s'agit pas pour l'homme d'honorer la Divinité en pratiquant la justice. La meilleure manière pour lui d'honorer les dieux qu'il s'est donnés, c'est évidemment de leur ressembler; c'est donc, d'une part, de se livrer sans frein aux jouissances sensuelles pour glorifier la puissance bienfaisante de la nature, et, de l'autre, de se soumettre à de volontaires souffrances, à des rites sanguinaires pour glorifier ou pour apaiser la puissance malfaisante. Le culte des religions de la nature sera toujours un culte à la fois voluptueux et barbare, où d'infâmes plaisirs seront entremêlés d'infâmes cruautés. Plus nous nous rapprocherons de l'origine de ces religions, plus ce double caractère sera marqué. Nous les verrons plus tard se rapprocher du monde moral, y toucher presque par un symbolisme transparent; nous les verrons ailleurs donner des proportions infinies au dualisme, en assignant le monde réel tout entier à la puissance mauvaise. Arrivées là, les religions de la nature ont parcouru leur cycle et elles n'ont plus qu'à disparaître devant d'autres créations de la conscience, car elles ont frappé de mort leur propre principe, puis-

qu'elles ont posé comme leur dernière conclusion la destruction, l'anéantissement de la nature. C'est ce cycle qu'il faut maintenant parcourir rapidement, en reconnaissant le fond commun de tous ces cultes, mais sans oublier jamais de signaler leurs différences. Ces différences ne tiennent pas seulement à l'évolution du sentiment religieux, mais encore à des circonstances extérieures. S'il est faux et injurieux pour l'homme de prétendre que ses croyances soient invariablement déterminées du dehors et qu'elles dépendent si complétement du climat et du sol qu'il habite, que ses idées religieuses ne seraient qu'une espèce de géographie symbolique, il n'en est pas moins vrai que les conditions où la Providence l'a placé influent fortement sur lui quand il a volontairement accepté l'esclavage de la nature. Les forces de la nature, en effet, ne lui apparaissent pas d'une manière abstraite; elles revêtent un certain aspect dans chaque pays, et c'est cet aspect qu'il reproduit dans ses croyances. Celles-ci ne sont en définitive que le reflet des grands spectacles dont il est journellement le témoin. Mais s'il en est ainsi, c'est qu'il l'a bien voulu. Il a forgé lui-même le joug qu'il porte, et il n'est soumis à ce point aux circonstances extérieures, aux accidents et aux phénomènes de la nature, que parce qu'il a refusé à Dieu cette libre obéissance qui devait assurer dans le monde le règne de l'esprit et de la liberté. Il n'y a donc pas lieu de nous étonner si nous retrouvons dans chaque culte les traits distinctifs de la contrée où il a pris naissance [1].

[1] Nous ferons ici deux remarques préliminaires: la première, c'est que

Religions de l'Asie occidentale.

Sous le ciel enflammé de l'Asie, au sein d'une nature splendide, où la puissance de production se manifeste par une incroyable fertilité, mais où la puissance de destruction frappe sans cesse des coups terribles; dans ce pays du soleil et des orages où croissent la vigne et le figuier, le cèdre et le sycomore, mais que ravagent des fléaux affreux, depuis le vent mortel du désert jusqu'à la peste et la lèpre; sur cette terre aussi privilégiée que dévastée, de Babylone en Arabie, en Syrie comme en Palestine et en Phrygie, une même religion a régné, variant quelque peu ses symboles d'une nation à l'autre, mais portant toujours le dualisme à ses conséquences extrêmes. Seulement il n'y a pas ici une distinction tranchée entre les deux puissances de la nature, et la même force est tour à tour féconde et cruelle. Le même soleil amène le printemps, puis l'été brûlant; il ranime la végétation et la tue tour à tour, puis frappe de mort l'homme lui-même. Aussi dans ces premières reli-

nous ne parlons que des religions qui ont reçu une certaine élaboration, laissant de côté le grossier fétichisme, qui est le plus bas degré de l'idolâtrie et qui ne se concilie qu'avec l'état purement sauvage; notre seconde remarque est que nous ne nous occupons, dans cette Introduction, que des peuples qui ont été directement ou indirectement en contact avec le christianisme primitif, et qui ont concouru à former l'état religieux et social au milieu duquel la religion du Christ s'est produite. Il serait facile, du reste, de marquer la place des diverses nationalités que nous passons sous silence, dans le cadre du paganisme antique tel que nous l'avons tracé. Quant au paganisme occidental, en Gaule et en Germanie, nous en parlerons quand nous décrirons les missions chrétiennes des premiers siècles.

gions, les mêmes divinités seront à la fois bienfaisantes et malfaisantes. La donnée fondamentale de ces cultes asiatiques est l'adoration du soleil et de la lune, considérés comme des personnifications des forces générales de la nature. Par un anthropomorphisme facile à comprendre, les divinités sidérales se partagent en deux séries : les divinités mâles et les divinités féminines. Dans toutes ces religions la volupté et la mort jouent un rôle important et d'abominables symboles figurent au premier rang dans leur culte. Essayons, après avoir indiqué ce qu'elles ont de commun, de déterminer leurs différences.

Aux deux extrémités de la zone occupée par ces premières religions de l'Asie, nous trouvons des cultes moins sensuels que dans l'espace intermédiaire. Dans les vastes plaines qui s'étendent au pied du Caucase vivait un peuple guerrier et à moitié sauvage, dont l'existence rude et nomade développait les instincts cruels. Le jeune Scythe devait boire le sang du premier ennemi qu'il tuait, et celui qui n'avait pas trempé ses lèvres dans cet affreux breuvage était tenu de s'asseoir à l'écart dans les grandes fêtes présidées par les chefs de la tribu. Les divinités principales de ces peuples étaient le dieu du ciel ou *Papaios*, et la divinité de la terre ou *Tabiti*. Selon la coutume des peuples orientaux ils adoraient à part, sous des noms nouveaux, les attributs divers de ces grandes divinités. Ainsi ils avaient une déesse de la volupté et un dieu de la guerre, qui personnifiaient d'une manière plus précise les deux grandes forces de la nature. Leur tempérament et leur

genre de vie les amenaient à accorder la première place à la divinité terrible. Ils ne lui élevaient pas de temples; ils l'adoraient sous l'image d'une épée nue, et ils lui immolaient par milliers les prisonniers qu'ils avaient faits dans le combat.

A l'autre extrémité de la zone, nous trouvons les tribus nomades de l'Arabie. Intrépides et guerrières, elles habitaient un pays plus favorisé, qui produisait la myrrhe et les pierres précieuses; elles étaient en contact, par le commerce, avec les peuples de l'Asie; aussi n'avaient-elles point les instincts cruels des Scythes, sans s'abandonner à la sensualité effrénée des Babyloniens et des Phéniciens. Eux aussi adoraient une double divinité : une divinité mâle, qui était le dieu du ciel, à la fois bienfaisant comme la lumière et terrible comme l'ouragan du désert, et une divinité féminine, symbole de la fécondité; ils l'assimilaient tantôt à la terre, tantôt à la lune. Les Arabes furent les premiers à adorer les étoiles à côté du soleil et de la lune : le ciel étoilé brille en effet sur le désert avec un incomparable éclat; la fraîcheur vivifiante descend sur le sable brûlant au moment où les astres s'allument dans l'azur, et ce sont eux qui guident le voyageur dans ses courses nocturnes au sein de la solitude. Ils représentent pour lui le côté bienfaisant de la nature, et il est amené à leur attribuer une grande puissance sur le sort de l'homme. L'Arabe adorait le dieu du ciel sur les hauteurs; la déesse de la fécondité lui paraissait résider dans les arbres verdoyants. Il attachait à certaines pierres une valeur toute particulière. Le Baal adoré sur les hauts lieux par les

Madianites et les Amalécites était le dieu du ciel des Arabes.

La religion babylonienne ressemble, à bien des égards, à celle des Arabes du désert; mais elle a été modifiée par le caractère sensuel du peuple qui la professe. Les Chaldéens, descendus des montagnes dans la plaine, ont été les civilisateurs de la contrée et ils ont formé la caste sacerdotale. Vivant, comme les Arabes, en face des plus pures magnificences du ciel étoilé, entretenant des relations continuelles avec ces nomades conquérants, ils étaient pénétrés de la pensée que les choses de la terre étaient réglées par les mouvements du ciel, et ils avaient été conduits ainsi à l'astrologie. Ils donnèrent le nom de *Bel* au dieu suprême, assimilé par eux soit au soleil soit à la planète Saturne; la déesse de la fécondité, représentée tantôt par la lune, tantôt par la planète Vénus, recevait le nom de Mélitta. Le côté bienfaisant et le côté malfaisant de la nature étaient confondus dans ces deux grandes divinités. Cependant la religion babylonienne attribuait à deux des sept planètes une influence funeste; deux autres, au contraire, étaient considérées comme des astres propices, tandis que trois d'entre elles exerçaient une influence mixte, tantôt bonne, tantôt mauvaise. La course du soleil était divisée en douze stations, dont chacune portait un nom d'animal qui servait à désigner l'un des mois de l'année; les jours de la semaine portaient le nom des diverses planètes. Le culte se signalait par son caractère infâme. On sait quel rôle y jouait la pro-

stitution. Chaque femme devait, au moins une fois dans sa vie, se livrer à un étranger dans le temple de Mélitta[1]. Habitant un sol fertile, possesseur d'une civilisation brillante et même raffinée, enrichi par de vastes conquêtes, le peuple babylonien était entraîné à développer le côté sensuel des religions de la nature.

C'est en Phénicie et en Syrie que ce dualisme primitif a trouvé sa forme la plus achevée. Ces contrées sont les plus riches de l'Asie occidentale. Nous n'avons plus la monotonie des plaines immenses de la Mésopotamie. Le pays est coupé de collines et de montagnes, bordé par la mer, et mis par là en communication avec le monde. La civilisation y prit un essor extraordinaire; on sait jusqu'où les Phéniciens, inventeurs de l'écriture, ont porté leur culture, grâce au développement prodigieux de leur commerce. Ce n'était pas un peuple contemplatif comme les Babyloniens et les Arabes; ils ne se sont pas tant préoccupés du ciel et des étoiles que de la terre et de ses contrastes. Ils se sont attachés à peindre la lutte entre les forces opposées de la nature bien plus qu'à lire le sort de l'homme dans les astres. Les deux divinités fondamentales de toutes les religions asiatiques sont également à la base du culte phénicien. Le dieu du ciel, le principe mâle, actif, s'appelle chez eux Baal ou Dagon; la déesse de la terre est adorée sous le nom de Baaltis. Mais l'élaboration mythologique est bien plus avancée. Les divers attributs de ces divi-

[1] Hérodote, I, 199.

nités vagues et flottantes, qui se confondaient souvent ailleurs dans une sorte d'hermaphrodisme, sont personnifiés et hypostasiés avec un grand art. Baal apparaît sous deux aspects nettement déterminés, tantôt comme force productrice, et alors il est Adonis; tantôt comme force destructrice, et alors il est Moloch. Quelquefois, par une distinction plus subtile, il apparaît sous le nom de Baal-*Chon* en tant que puissance conservatrice; mais cet aspect rentre dans le premier. On le voit, le dualisme phénicien est nettement tranché[1]. La divinité féminine subit les mêmes transformations; elle prend les noms d'Ashéra ou d'Astarté, selon qu'elle apparaît sous son aspect voluptueux ou sous son aspect redoutable. Baal, sous le nom d'Adonis, représente le rayon bienfaisant du soleil dans la période heureuse où il répand la fécondité; il figure le beau printemps; Baal-Moloch personnifie au contraire son feu dévastateur et desséchant pendant l'été. Le mythe de la mort d'Adonis déchiré par le sanglier symbolise le passage du printemps aux ardeurs brûlantes et stériles; le soleil d'été est précisément ce sanglier de Mars qui dévore le beau jeune homme, gracieuse image de la nature dans sa fleur. Les cérémonies funèbres qui duraient sept jours, et pendant lesquelles les femmes poussaient des lamentations en se coupant les cheveux, étaient destinées à représenter ce deuil de la nature, comme aussi de joyeuses orgies célébraient plus tard sa résurrection[2]. Moloch, le dieu terrible, récla-

[1] Movers, *Die Phœnicer,* I, 180, 181.
[2] Voir Ezech. VIII, 14. Thammuz pleuré par les femmes n'est autre qu'Adonis.

mait des victimes humaines; on faisait consumer, par la flamme de son autel, les petits enfants qu'on lui consacrait. Ainsi la volupté et la mort s'unissaient dans ces cultes si souvent signalés par les prophètes[1].

A Tyr, les deux côtés de la nature personnifiés dans Baal et dans Moloch étaient réunis dans une seule divinité. L'Hercule tyrien ou Milkarth, est un Dieu à la fois créateur et destructeur; il a les attributs de Baal et de Moloch. Il est terrible et voluptueux, et sous le nom d'Hercule Sandon, revêtu de vêtements de femme, il pousse à l'orgie et y préside. S'il détruit, il tire la vie de la destruction même, comme le soleil. C'est un Dieu errant, fait à l'image de la nation voyageuse qui l'adore. La divinité féminine, sous son aspect cruel et sous son nom d'Astarté, préside aussi à la guerre et à la destruction; elle demande le sacrifice de jeunes vierges et commande la chasteté à ses prêtres, qui doivent se mutiler à son honneur. Sous le nom de Didon, elle est l'épouse désirée du dieu Milkarth, qui la poursuit au loin. En Asie Mineure elle prend le nom de *Ma;* et les amazones, vierges guerrières, sont les prêtresses aimées de cette divinité sauvage. Dépouillant en partie son aspect terrible, elle s'appelle Vénus à Cythère. C'est elle enfin qui fut plus tard la fameuse Diane d'Ephèse, la grande mère et la Cybèle phrygienne célébrée dans des fêtes où la mutilation se pratiquait dans l'orgie. Les fêtes d'Atys étaient en tout point semblables à celles d'Adonis. La divinité féminine, concentrant sur elle toutes les

[1] Jérémie VII, 31; XIX, 6.

contradictions du dualisme, inspirant tour à tour la volupté et les mutilations sanglantes, devint peu à peu le grand symbole de la nature ; aussi s'éleva-t-elle au rang de divinité principale dans l'Asie occidentale. Lucien, dans son curieux écrit sur la déesse syrienne, nous a représenté sous de vives couleurs ce culte infâme[1]. Les temples étaient bâtis sur des hauteurs et divisés en deux parties ; le sanctuaire, où l'on voyait la colonne figurative de Baal et le signe impur des religions de la nature, ne s'ouvrait qu'aux prêtres. Ceux-ci avaient un pontife à leur tête, et sous eux on comptait une multitude de serviteurs du temple, donnés par les villes voisines. Les uns vaquaient au service de l'autel, les autres se répandaient dans la contrée pour mendier en faveur du dieu ou de la déesse. C'étaient ces fameux Galli que nous dépeint Apulée. Ils se livraient à des transports frénétiques, et réunissaient en eux l'infamie la plus repoussante et le plus sanglant ascétisme. Tandis qu'ils se mutilaient, les femmes vouées à la divinité se prostituaient ; la mutilation et l'infamie étaient les conséquences naturelles de ce dualisme effréné. L'art ne parvient pas à donner une forme précise à des conceptions religieuses si incohérentes. Comment représenter avec quelque beauté une divinité confuse qui n'est que l'ensemble des forces de la nature ? Des colonnes de bois ou d'airain, symboles du dieu des hauteurs ; des idoles bizarres, dans lesquelles se mêlent les figures d'animaux divers ; des édifices vastes et ornés de mé-

[1] Lucien, *De dea syria.*

taux précieux : telles sont les productions de l'art religieux; il ne saurait s'élever plus haut. Aussi, tandis qu'une civilisation brillante s'épanouit à Tyr, et que la demeure de l'homme s'embellit tous les jours, on ne voit dans les temples qu'un assemblage de formes hideuses. Rien ne démontre plus clairement que l'homme vaut encore mieux que les dieux qu'il s'est donnés [1].

L'art semble avoir atteint un degré bien supérieur à Babylone et à Ninive. De récentes découvertes ont permis d'apprécier le degré de culture auquel étaient parvenus ces grands empires [2]. Les fouilles des Botta et des Layard ont démontré que cette culture avait été poussée très loin. On connaissait déjà les fameux jardins suspendus de Babylone, ses murailles immenses avec leurs portes d'airain, les palais magnifiques de ses rois et le temple gigantesque élevé au dieu Bel. Nous savons maintenant que Ninive ne le cédait pas en splendeur à sa rivale. Les palais retrouvés sous le sol sont aussi spacieux, aussi ornés que ceux de Babylone. On voit, par les sculptures qui y étaient prodiguées, à quel point le roi était vénéré dans ces anciennes monarchies. Il est le vrai représentant de la divinité; le glaive dans une main, le sceptre dans l'autre, assis sur son trône, il commande le respect à tous ses sujets. Les scènes de guerre et de chasse, vivement dépeintes sur les murailles des palais, révèlent une existence animée et brillante. Les figures symboliques des dieux sont empreintes d'une majesté imposante. Les artistes ont es-

[1] Otfried Muller, *Archæologie der Kunst*, p. 301.
[2] Botta et Flandin, *Monuments de Ninive*. — *Ninive*, par Layard.

sayé de reproduire le calme auguste de la nature, et ils ont réussi en partie. Ils ont aussi réussi à donner de la vie et du mouvement aux figures humaines et aux scènes qu'ils représentent. L'art assyrien n'est pas un art sacerdotal; il a échappé à la roideur des formes consacrées; il a de la liberté, de l'aisance : c'est qu'il est en définitive beaucoup plus national que religieux. Sa supériorité tient précisément à cet effacement de l'idée religieuse. On ne peut donc en faire un mérite à ces religions de la nature, qui ont trouvé leur expression artistique bien plutôt en Phénicie qu'à Babylone et à Ninive.

Religion égyptienne.

Si d'Asie nous passons en Egypte, nous retrouvons le même fond de croyance, mais avec l'empreinte d'une nationalité entièrement différente qui confère au dualisme l'austérité qui le distingue. L'Egypte est le pays de la règle, de la vie invariable et monotone. La nature y porte ce caractère; elle n'y est pas soumise à de violentes alternatives; le soleil et les pluies torrentielles ne s'y succèdent pas; jamais le ciel ne s'y obscurcit; la fertilité du sol est entretenue par les débordements du fleuve, qui sont déterminés avec autant de régularité que le cours des astres. Le travail agricole, dans un tel pays, n'a pas les émotions d'une lutte dont le résultat est indécis : on n'a qu'à laisser faire la nature. Seulement l'homme doit prendre ses précautions contre l'envahissement périodique des eaux, et s'en défendre par

des constructions solides. Le peuple d'Egypte est un peuple essentiellement constructeur et conservateur. Il ne cherche pas tant à s'étendre qu'à durer; il aime autant l'immobilité que d'autres le mouvement. La momie couchée pour des milliers d'années dans une attitude solennelle est l'idéal égyptien. De là ce je ne sais quoi de triste et de morne qui est le caractère indélébile de la nation. L'Egypte n'a d'amour que pour le passé, et son monument national est la pyramide, c'est-à-dire un tombeau gigantesque. Des générations entières s'épuisent à cette œuvre funèbre. On comprend l'influence que les prêtres doivent exercer sur un tel peuple; il est fait pour eux ou plutôt il est fait par eux. L'Egypte est le pays sacerdotal par excellence. Aussi est-elle appelée un pays sacré, et le roi n'est que le premier des prêtres; il est constamment désigné sur les monuments comme le fils des dieux et leur représentant. Le régime des castes a été certainement inventé par ce peuple, bien qu'il n'y ait pas mis la rigueur de l'Inde. Les fils font exactement ce qu'ont fait leurs pères; et rien n'est laissé à l'imprévu, pas plus dans l'emploi d'une journée que dans celui de la vie entière. L'existence de l'Egyptien par excellence ou du roi qui est le type de la nation entière, était réglée avec une minutie puérile, dont l'ancienne étiquette espagnole ne donne qu'une faible idée. Le culte consistait en un rituel détaillé à l'infini; nulle chaîne n'est plus solide dans la main des prêtres pour retenir un peuple dans l'esclavage; des purifications innombrables, la circoncision, l'interdiction de frayer avec l'étranger, telles étaient les prescriptions princi-

pales de ce rituel. Quant au fond des croyances, l'adoration de la nature, en Egypte comme en Asie, était rattachée aux astres et surtout au soleil. On le considérait comme le symbole ou l'organe de sa puissance. Avant la réunion de l'Egypte sous un seul sceptre, chaque partie du pays avait ses dieux; on y reconnaît des divinités identiques qui reçoivent des noms différents. La haute Egypte, comme la basse Egypte, adorait un dieu de la lumière dont les attributs se diversifient et se personnifient dans quelques divinités secondaires; puis à côté de lui était placée une divinité féminine, principe réceptif et passif de la nature. Dans la basse Egypte, le dieu du soleil s'appelle *Ra* ou *Phra*; à Memphis, on le nomme *Ptah*. Dans la haute Egypte, il est nommé *Ammon* et il a à côté de lui *Mentu* et *Atmu*, qui figurent l'un le soleil levant, l'autre le soleil couchant. La divinité féminine s'appelle dans la basse Egypte *Neith* ou *Pacht*, et dans la haute *Mut*, ou grande mère. On adorait encore dans cette partie du pays le dieu *Kneph* et le dieu *Chem*, symbolisant l'un et l'autre la force productive de la nature; puis le dieu *Chunsu*, identique à la lune; et le dieu *Thot*, ou le dieu écrivain, le scribe céleste. Il paraît probable qu'*Isis*, *Osiris* et *Typhon* ont été des divinités locales comme Ptah et Neith avant d'entrer dans le grand cycle de la mythologie nationale. On a même prétendu, en s'appuyant sur d'anciennes inscriptions, que Typhon avait été considéré comme une divinité bienfaisante jusqu'au jour où, adopté par les Hycsos, il serait devenu un objet d'horreur et d'effroi[1]. Les Egyptiens essayèrent

[1] Bunsen, *Ægypten*, t. I, p. 513.

d'exprimer les diverses forces de la nature par cette multiplicité de dieux, qu'il est facile de ramener à la dualité originelle du paganisme oriental. On consacrait à chaque divinité une espèce d'animaux particuliers, qui devait être comme son symbole vivant. Les dieux étaient représentés sous la forme de ces animaux sacrés. Ainsi le scarabée représentait Ptah; on donnait à la déesse Pacht une tête de lion ou de chat, et une tête de bélier à Kneph; le taureau appartenait à Ptah comme à Ra. On choisissait un taureau particulier reconnaissable à certains signes et auquel on donnait le nom d'Apis; il passait pour avoir été enfanté d'une vache et d'un rayon céleste; nourri dans le temple, vénéré par-dessus tous les autres animaux, sa mort était l'objet d'un deuil universel.

Après que l'Egypte fut devenue une vaste monarchie, il y eut une fusion entre les mythologies locales, bien que la terminologie continuât à varier de Thèbes à Memphis. Il y eut d'abord sept grands dieux accompagnés de leurs déesses. Toutes ces divinités figurent, par leurs aspects variés, le principe mâle et le principe féminin de la nature : Ptah, Ammon, Ra, Ma, Osiris, représentent toujours le principe actif, fécondant; tandis que Tefaut, Nuptve et Isis représentent le principe réceptif et passif; Typhon symbolise le côté sombre et fatal. Au-dessous de ces grands dieux, les prêtres en comptaient douze autres petits, puis trente demi-dieux ou génies. Il se peut que plus tard des idées philosophiques aient été rattachées aux noms des grands dieux et qu'on ait cherché après coup à élaborer une théogo-

nie métaphysique; mais il est peu probable que la religion égyptienne, comme on l'a prétendu, ait débuté par ces vues profondes[1]. Elle fut, comme les religions voisines, une religion de la nature, toute empreinte de dualisme. Déjà, dans l'ancien culte de Memphis il y a trace de la lutte entre le principe bon et le principe mauvais; le second était figuré sous la forme d'un serpent, symbole de la nuit qui veut éteindre le soleil[2]. Mais la lutte de la puissance bienfaisante et de la puissance malfaisante de la nature a été représentée d'une manière très dramatique dans le mythe d'Isis et d'Osiris, qu'Hérodote et Plutarque nous ont fait connaître en détail[3]. Osiris, époux d'Isis et enfant comme elle des divinités du ciel, rencontre, dans un voyage au travers de l'Egypte, le méchant Typhon qui, assisté de soixante-douze compagnons de crime, le met à mort et dépose son cadavre dans un coffre abandonné au cours du Nil. Isis, en proie à une violente douleur, cherche en tous lieux le corps de son époux; elle le retrouve enfin à Byblos. Osiris ressuscité va régner dans le séjour des morts, tandis qu'Horos, son fils, immole Typhon à sa juste vengeance. Ce mythe est l'équivalent des mythes d'Adonis et d'Athys. Isis est la terre; Osiris est le principe fécondant de l'Egypte, c'est-à-dire le fleuve sacré et bienfaisant; Typhon qui le tue avec ses soixante-douze compagnons est l'image du soleil

[1] Voir le chapitre si intéressant du livre de Bunsen sur la religion égyptienne. *Ægypten,* t. I, p. 511.
[2] Dunker, t. I, p. 57.
[3] Hérodote, II, 40.

brûlant qui, pendant soixante-douze jours, consume et stérilise le sol; au bout de ce temps la fertilité reparaît, et elle a pour symbole le jeune et brillant Horos, fils d'Isis et vainqueur de Typhon. Tous les ans, une fête solennelle, célébrée à Byblos, rappelait les principaux traits de ce mythe, et les lamentations des femmes égyptiennes sur le meurtre d'Osiris étaient comme l'écho des lamentations des femmes phéniciennes sur Adonis. Au retour de la végétation, alors que le corps du dieu était retrouvé, on faisait succéder la joie au deuil et des fêtes solennelles aux cérémonies lugubres. Toutefois le mythe d'Isis et d'Osiris nous paraît bien supérieur aux mythes analogues déjà mentionnés. Ici il n'y a pas simplement une succession d'événements opposés; il y a une lutte. Isis cherche le corps de son époux; Horos combat contre Typhon. Ce qui est surtout remarquable et entièrement nouveau, c'est l'échappée qui est ouverte sur le séjour des morts. Osiris, le dieu bienfaisant, y règne; la sombre route est éclairée par une espérance d'immortalité. On sait combien les Egyptiens se sont préoccupés de la vie future; on leur a prêté à tort des idées de métempsycose, qui ne furent qu'une importation tardive de cultes étrangers; mais il est certain que, d'après eux, Osiris jugeait les morts; il pesait leur cœur aux balances de la justice. Il envoyait les méchants au séjour des ténèbres; ceux qui étaient trouvés justes recevaient l'eau de la vie éternelle, qui découlait comme une rosée des branches de l'arbre de vie; ils étaient transportés près du dieu de la lumière. « Ceux-ci, lisons-nous dans une inscription, ont trouvé

« grâce devant le grand dieu; ils habitent dans les « domaines de la gloire, où l'on vit d'une vie céleste; « les corps qu'ils ont laissés reposeront toujours dans « leurs tombeaux tandis qu'ils se réjouiront dans la vie « du dieu suprême[1]. » On voit par ces derniers mots qu'on attachait une grande importance à la conservation des corps. Les Egyptiens pensaient, en effet, qu'elle était une condition de l'immortalité de l'âme; aussi se croyaient-ils obligés de pratiquer l'embaumement avec un soin religieux et d'élever d'indestructibles tombeaux[2]. Peuple de la tradition, voué à l'immobilité, ils n'avaient de passion que pour conserver le souvenir du passé. Ils écrivaient leur histoire avec celle de leurs rois sur ces tombeaux par le moyen des hiéroglyphes, écriture symbolique et mystérieuse qui était destinée à donner à ces chroniques nationales la stabilité et l'éternité de la pierre. On y retrouve les premiers éléments de l'écriture qui, ne pouvant encore se servir de signes abrégés, tantôt peint les sujets eux-mêmes, tantôt les représente par des signes convenus. Rien ne prouve mieux l'immobilité pesante de ce peuple que sa persévérance à conserver ces rudiments pendant des siècles sans les développer.

Le caractère national s'est reproduit avec une grande fidélité dans l'art égyptien. Ce n'est pas la fécondité qui lui manque, car ses œuvres sont innombrables. Les pyramides et les obélisques couvraient le sol du pays;

[1] Dunker, t. I, p. 72. — [2] Hérodote, II, 86, 123.

labyrinthe et son enfilade de palais; les palais de ièbes; celui de Sésostris, qui est immense; les temples, alement magnifiques; les vastes tombeaux, creusés ns le roc; toutes ces constructions qui saisissent par ır air de grandeur et de majesté, dénotent des fa- ltés artistiques très développées. Mais l'architecture rase complétement la sculpture et la peinture, parce e ces arts réclament, pour fleurir à part, un certain veloppement de l'individualité humaine. L'art égyp- n est un art essentiellement sacerdotal; il manque de erté, d'inspiration spontanée, de souffle; il est le rviteur docile, ou, pour mieux dire, l'esclave de la idition. Les temples et les palais ne forment pas une ité, un tout harmonique comme les temples grecs. est une série de portiques aux innombrables colonnes, i pourrait se prolonger sans fin. La sculpture s'en nt à des types consacrés; les formes sont plutôt géo- triques qu'organiques. La figure humaine n'a aucune auté, aucune individualité; elle est frappée de l'im- bilité solennelle qui caractérise la nation elle-même. s dieux sont représentés par de bizarres assemblages ınimaux, parmi lesquels le sphinx joue le premier le. On voit, comme le fait très bien remarquer Ottfried ıller, que l'art égyptien n'est pas destiné, comme l'art ec, à exprimer des idées vraiment esthétiques. Il n'a s d'autre but que de conserver des souvenirs; il relate s faits. Bien loin d'être voué à l'idéal, c'est une sorte écriture monumentale, un simple développement des éroglyphes, destiné comme eux à perpétuer l'histoire à rappeler les actions des dieux pour les nécessités du

culte[1]. L'artiste, méprisé comme appartenant à une caste inférieure, n'a aucune indépendance; c'est un ouvrier habile au service du prêtre[2]. Les productions de son ciseau portent nécessairement l'empreinte de sa sujétion, ou plutôt de l'universelle sujétion; celle de toutes qui est la plus remarquable, le sphinx, est la personnification fidèle du génie triste, immobile et pourtant grandiose de l'Egypte. « Tel est en résumé, dit Dunker[3], ce pays merveilleux, cette antique Egypte, dont la culture richement développée nous reporte au seuil des temps historiques. Favorisés par la nature, placés sur un sol fécond, ses habitants ont reporté dans leur vie nationale et leur civilisation le caractère à la fois sérieux et splendide de leur ciel. Leur esprit conservateur a créé une organisation immuable dans laquelle les fils vivent de la vie des pères. Les puissances bienfaisantes de la nature, le mystère de la vie, le cours régulier de l'année, la résurrection incessante de la terre, ses forces et ses lois, sont l'objet de leur culte et ils retrouvent dans la vie régulière des animaux le reflet de la vie immuable de leurs dieux. La vie du peuple lui-même se soumet à une règle sacerdotale, afin de participer, autant qu'il est possible, à l'immutabilité des lois de la nature. »

Religion perscne.

Certes, de Phénicie en Egypte l'idée religieuse a

[1] Ottfried Muller, *Archæologie*, 257. — [2] Raoul Rochette, *Leçon sur l'archéologie*, II. — [3] Dunker, t. I, p. 103.

accompli un notable progrès. Il n'y a plus seulement le contraste entre la vie et la mort, entre le sang et la volupté; la distinction entre le bien et le mal est entrevue, quelques lueurs sont projetées sur la vie future, par le dogme d'un jugement des âmes. Quoique enfermée dans le dualisme, la conscience humaine a parlé. Elle parle plus haut encore dans la religion de l'ancienne Iran, sans franchir cependant le cercle fatal des religions de la nature. Trois grandes familles de peuples sont sorties de ce vaste plateau borné par l'Indus à l'ouest, par l'Euphrate à l'est, par l'Océan au sud et par la mer Caspienne au nord. En effet, les Persans, les Mèdes et les Bactriens d'une part, les Grecs et les habitants de l'Inde de l'autre, ont une souche commune, comme l'établit l'analogie profonde des langues qu'ils parlent. Elle se retrouve comme un fondement solide et indestructible sous les élaborations de leur génie national. De là aussi un même fond d'idées religieuses qu'il est facile de découvrir à la base de leur mythologie, bien que chacun de ces peuples l'ait développé dans une direction très différente.

Si l'Asie occidentale est un pays de contrastes, l'Iran l'est encore plus[1]. D'immenses steppes viennent aboutir à des contrées admirablement fertiles. Un soleil de feu consume le sol, et au même moment les glaces de l'hiver engourdissent les contrées voisines. « L'hiver, dit le « livre sacré, enveloppe les troupeaux pour les tuer; il « glace les eaux, les arbres, les champs et jusqu'au cœur

[1] Dunker, t. II, p. 335-355.

« de la terre[1]. » C'est surtout dans la Bactriane et la Sogdiane, non loin de la mer Caspienne, que ces contrastes s'accusent avec une redoutable énergie. Entre les montagnes, des vallées fertiles se parent d'une luxuriante végétation ; plus loin, s'étend la solitude aride et sans limites. Tandis que les étoiles brillent pures et sereines dans l'air léger de l'Iran, le vent violent des steppes épaissit les brumes ou soulève des nuages de poussière. La population des deux pays différait non moins que le sol et le climat. D'un côté, un peuple pacifique et industrieux se livrait aux travaux des champs; de l'autre, des tribus nomades menaient une vie sauvage et guerrière; toujours disposées aux irruptions soudaines, elles fondaient sur l'Iran aussi impétueuses que le sable du désert. Les habitants de la Bactriane étaient amenés, par un tel état de choses, à considérer le pays du Nord comme la terre maudite, appartenant aux mauvais esprits. Le triste Occident, où le soleil s'éteint, était aussi pour eux le séjour des esprits de ténèbres. Il est probable que quand Zoroastre, près de six siècles avant Jésus-Christ, a donné un code religieux à ses compatriotes, il ne fut pas l'inventeur d'une religion, mais qu'il se borna à introduire l'ordre dans des mythes confus déjà existants[2]. Ces

[1] *Vendid.*, III, 69.

[2] On peut fixer la date du *Zendavesta* d'une manière approximative. Comme il n'y est fait aucune mention des grandes conquêtes des Mèdes et des Perses, il est probable qu'il a été écrit avant cette époque, et en tous cas, avant Cyrus. Le *Vendidad Sade* et l'*Yacna*, livres liturgiques tout remplis de formules de prières, constituent la partie ancienne de l'*Avesta*. Le *Bundehesch*, qui y a été ajouté, est bien postérieur et porte la trace du syncrétisme religieux.

mythes s'étaient formés sur une terre de contrastes tranchés. Ils en devaient porter l'empreinte et rappeler la lutte entre la force bienfaisante et la force malfaisante et destructrice de la nature.

Il est très difficile de discerner avec exactitude ce qui appartient aux anciens mythes et ce qui appartient en propre à Zoroastre, dont la figure elle-même est ornée et obscurcie à la fois par l'auréole mythologique. Il n'est pas moins difficile de retrouver le premier noyau des livres sacrés mis sous son nom, sous les additions nombreuses qui ont dû le recouvrir lors de leur réunion sous les Sassanides. Toutefois, en laissant de côté tout ce qui porte la trace évidente d'une élaboration métaphysique ou d'influences étrangères, on parvient dans une certaine mesure, grâce aux travaux de la critique moderne, à reconstruire l'ancienne religion bactrienne et persane [1].

On a prétendu, en se fondant sur quelques textes controversés, que le dualisme n'était pas le dogme fondamental de cette religion, mais qu'elle admettait un principe premier, absolument bon, nommé le temps sans bornes. Mais on ne peut concilier cette idée subtile qui appartient à l'âge de la spéculation avec la conception religieuse si naïve, qui ressort des livres sacrés des Perses, et surtout avec la manière dont ils parlent d'Ormuz; car ils en font l'être par excellence, le créateur, l'ordonnateur bienfaisant du monde.

[1] A part les livres déjà mentionnés, nous citerons la traduction du *Zendavesta* par Anquetil Duperron, et surtout le commentaire sur l'*Yacna*, d'Eugène Burnouf, chef-d'œuvre de philologie et de haute critique.

Ormuz, c'est encore le dieu de la lumière, le Baal de la Phénicie, le Ptah de l'Egypte, mais transfiguré et épuré. En effet, la lumière ne représente plus simplement la puissance fécondante de la nature, mais aussi tout ce qui est bon, salutaire, et même tout ce qui est bien; car l'idée morale fait une première apparition dans cette mythologie, quoiqu'elle ne soit pas encore nettement dégagée de la nature. « J'invoque, lisons-nous dans la prière par excellence des Perses, et je célèbre le Créateur, Ahava Mazda (Ormuz, le maître qui donne la science), lumineux, resplendissant, très grand et très bon, très parfait, très énergique, très intelligent et très beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisirs, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents[1]. » En face d'Ormuz est Ahriman ou le méchant génie, représentant les ténèbres et la mort. Semblable à une couleuvre immense, il entoure de ses replis le monde entier et verse son poison dans tous les êtres. « Il a dit : Je gâterai, en les regardant d'un œil mauvais, les troupeaux, le soleil. Je ferai que les pâturages seront sans eaux. L'ancien serpent infernal se mêle à tous les êtres[2]? » Ahriman n'a pas produit des êtres mauvais, mais il dépose le germe du mal dans les créatures d'Ormuz. Sous Ormuz, comme sous Ahriman, se rangent une multitude d'esprits qui soutiennent en leur nom la grande lutte entre la lumière et les ténèbres. La plus haute catégorie de ces esprits est celle des Amschas-

[1] Burnouf, *Yacna*, p. 1. — [2] Anquetil, p. 172, 305.

pands (les vénérables). Ils sont la personnification des plus pures vertus et des meilleurs biens. « J'invoque et je célèbre la bienveillance, la pureté excellente, la vie désirable, celle qui est sainte et soumise, et celle qui produit tout et donne la vie[1]. » Les six amschaspands unis à Ormuz règnent sur les sept parties du monde; après eux viennent les esprits militants, qui prennent une part active à la lutte contre Ahriman. Le premier parmi eux est Mithra, élevé, immortel, pur, dieu du soleil, coursier rapide, œil d'Ormuz. « Mithra le victorieux s'assoit, après le lever de l'aurore, ceint d'une pure lumière, sur la cime des monts[2]. » C'est lui qui dissipe les ténèbres et le mensonge, qui donne la patience et la santé. D'autres esprits lumineux, les étoiles, la lune qui renferme la puissance fécondante ou le germe du taureau, surtout Behram ou le porteur de la lumière d'Ormuz, sont proposés à l'adoration. Un héros divin qui lutte contre les esprits de ténèbres, Serosch, le saint combattant et le serviteur d'Ormuz, leur est associé. Du reste, le Persan adore tout ce qui exerce une action bienfaisante et fécondante, et avant tout le feu, le plus rapide des immortels, puis l'eau fertilisante et les arbres verdoyants et élancés. « J'invoque et je célèbre, lisons-nous dans l'*Yacna*, la santé, le bien. J'invoque et célèbre, et les paires de bestiaux, et les maisons, et les lieux où se gardent les grains, et les eaux, et les terres, et les arbres, et les grains. J'adore cette terre et ce ciel, et le vent pur, et les astres, la lune, le soleil, lu-

[1] Burnouf, *Yacna*, p. 174. — [2] *Vendid.*, IX, 91.

mières qui sont sans commencement, incréées, et toutes les créations de l'être saint et céleste. J'invoque, je célèbre les montagnes dépositaires de l'intelligence donnée par Ormuz, brillantes de pureté, et toutes les montagnes brillantes de pureté, parfaitement brillantes, et la splendeur des rois donnée d'Ormuz, et leur éclat non emprunté. J'invoque ceux qui sont saints et qui sont purs[1]. » L'adoration des hommes purs est donc commandée; leurs esprits étaient adorés sous le nom de *Férouers :* « J'invoque, je célèbre les puissants férouers des hommes purs; les férouers des hommes de l'ancienne loi; les férouers des hommes nouveaux, mes parents, le férouer de mon âme[2] » Le férouer ou l'esprit de Zoroastre, le maître de sainteté, est naturellement l'objet d'une adoration toute spéciale. Ces citations démontrent que la création entière est considérée comme l'émanation d'Ormuz, et que tout ce qui est vivant, fécond, lumineux, brillant, depuis le soleil jusqu'au roi, est divin au même titre. Les esprits qui président aux divisions du temps, les Gahandars ou maîtres des six divisions de l'année, les esprits des mois et des jours sont également l'objet du culte. L'année est ainsi tout entière divinisée; elle se subdivise en six périodes correspondant aux six périodes de la création d'Ormuz, et elle se termine par une fête solennelle appelée la Fête de toutes les âmes, parce qu'on prétend qu'alors les âmes des morts reviennent visiter leur famille, et que par leurs prières

[1] Burnouf, *Yacna,* p. 559. — [2] *Id.,* p. 454-571.

et leurs expiations elles obtiennent le pardon des coupables.

En opposition à Ormuz et à ses lumineuses légions, Ahriman rassemble sur les lieux de sépulture la sombre armée des esprits malfaisants ou les *devas*. Parmi eux on voit l'esprit de l'hiver, *Agis* le meurtrier, qui cherche à éteindre le feu, le génie du lourd sommeil et de l'oisiveté, et enfin le génie du mensonge. Les animaux sont partagés entre les deux adversaires; Ahriman a réussi à pervertir et à s'approprier un grand nombre de créatures d'Ormuz, entre autres le serpent « qui est plein de mort. » Les animaux féroces, tous ceux « qui nuisent aux champs, » lui appartiennent également. Au contraire le coq qui annonce l'aurore, le chien ennemi des bêtes fauves, de même que tous les animaux utiles, sont les serviteurs d'Ormuz.

Une pareille religion ne pousse pas à l'ascétisme. Bien au contraire, elle commande de développer richement la vie et de combattre partout la mort. « O homme, dit le livre sacré, donne des enfants à la femme qui n'en a pas encore engendré. Mange en homme bien instruit la graisse des animaux[1]. » Le premier commandement de l'*Avesta* est de labourer les champs, de planter des arbres, et de préparer ainsi la nourriture de l'homme. « Avec les fruits des champs croît la loi d'Ormuz, et avec eux elle s'étend mille et mille fois. La terre est heureuse quand un homme y bâtit sa maison, quand les troupeaux abondent, quand, entouré de sa femme

[1] *Vendid.*, I, 18.

et de ses enfants, il fait croître l'herbe et les épis et plante des arbres fruitiers en grand nombre[1]. » On sait que le peuple médique et le peuple persan ont puisé dans leur religion un esprit énergique et conquérant. Ils ont fondé de grands empires; Cyrus et Darius ont porté au plus haut point la civilisation et la gloire de leur race. Il s'agit en effet, pour le Persan, de vivre et non de mourir, et plus sa vie a d'intensité et de splendeur, mieux aussi il glorifie Ormuz et confond Ahriman, l'éternel envieux de la création. Mais il ne suffit pas de développer tous les éléments de la vie avec richesse, de cultiver la terre et de la couvrir de moissons fertiles, de parer la demeure de l'homme et de répandre un vif éclat sur l'existence humaine, il faut encore célébrer le culte d'Ormuz. Le Persan n'a pas d'idoles, car son dieu lumineux serait profané par ces représentations grossières. Il a rempli tous ses devoirs religieux quand il a entretenu la flamme du feu, seule image du dieu très haut et dieu lui-même, et quand il a fait ses invocations, conformément au rituel qui lui est présenté. La parole sainte joue un rôle considérable dans la religion persane. Elle est le moyen souverain de chasser les mauvais esprits et d'attirer la faveur d'Ormuz, car elle est son émanation : elle aussi est divine. « J'invoque, doit dire l'adorateur du dieu de la lumière, j'invoque la parole excellente, agissante, donnée contre les devas par l'entremise de Zoroastre, la longue étude, la bonne loi des adorateurs d'Ormuz[2]. »

[1] *Vendid.*, III, 85, 86; III, 1, 20. — [2] *Yacna*, p. 314.

Entouré de l'influence d'Ahriman, l'homme doit chercher à lui échapper; mais comme il est impossible d'être toujours à l'abri de son souffle empoisonné, il faut se soumettre à un vaste système de purification conçu dans la prévision de toutes les souillures possibles. La souillure par excellence est le contact avec la mort. Aussi la maison où elle a pénétré doit-elle être purifiée avec le plus grand soin et le cadavre déposé dans un endroit solitaire pour y être dévoré par les bêtes féroces, car on n'ose prostituer le feu sacré à un tel usage. Les Persans paraissent s'être affranchis plus tard de cette coutume, car Cyrus s'était fait construire un magnifique tombeau. Les cimetières appartiennent aux devas; ils sont le domaine naturel de ces génies destructeurs. La division en castes n'est pas stricte en Perse comme en Egypte ou en Inde; les laboureurs sont presque autant considérés que les guerriers. La distinction entre le profane et le sacré n'est pas aussi rigoureuse que dans d'autres religions; en effet, on accomplit un véritable acte religieux à la gloire d'Ormuz en cultivant ses champs; on le sert en développant partout la vie et l'activité. Aussi les prêtres n'ont-ils pas la même influence que dans d'autres religions; ils président sans doute aux rites sacrés, mais ils ne les accomplissent pas seuls. La religion de Zoroastre a un caractère laïque qui ne favorise pas l'esprit sacerdotal. Les mages portent dans l'*Avesta* le nom d'*Athrava*, ce qui signifie surveillants du feu. C'est là en effet leur office principal, avec celui de régler les cérémonies sacrées. « Ne nomme pas prêtres, lisons-nous dans l'*A*-

« *vesta*, ceux qui en ont le vêtement et qui ne sont pas « ceints de la loi divine; appelle prêtre de Zoroastre « celui qui cherche pendant toute la nuit l'intelligence « des choses saintes et qui travaille à la purification des « péchés[1] ». Le grand prêtre, ou pour mieux dire le représentant de la Divinité, est le roi; car c'est lui qui concentre toutes les forces vitales du pays, qui les répand au dehors et les accroit en les exerçant. C'est lui qui, par la splendeur dont il s'entoure, par l'impulsion qu'il donne à tous les arts utiles et par la gloire qu'il conquiert, représente le mieux Ormuz, le dieu de la lumière et de la vie. Aussi l'art persan est-il bien plutôt un art royal qu'un art sacerdotal. Il s'occupe beaucoup plus à construire des palais que des temples; ces palais sont en terrasses avec des portes gigantesques et des avenues de colonnes. Le roi apparaît dans la pompe de son costume et l'exercice de sa charge royale tantôt dans l'animation du combat, tantôt accomplissant des actes de clémence. Les dieux sont représentés par des figures d'animaux symboliques. La mythologie n'est rien, l'histoire est tout. L'art est ainsi le fidèle symbole d'une religion essentiellement humaine et laïque. Elle est loin cependant d'aboutir au matérialisme. Bien au contraire, elle se préoccupe de la vie à venir encore plus que la religion égyptienne. Quiconque a vécu dans la pureté et n'a laissé aucun pouvoir sur lui aux devas, semblable à un libre esprit, passera après sa mort dans le séjour de la lumière. « Les âmes, trois jours après leur mort,

[1] *Vendid.*, fragm., XVIII, 1-17.

« dès que Mithra le victorieux s'assoit avec son père « céleste sur les montagnes, passent le pont *Tshinavat* « ou de la rétribution. Là, les dieux et les devas se les « disputent dans un dernier combat. Ormuz les examine « et celles qui ont pratiqué la sainteté et la pureté tra- « versent le pont et sont conduites dans le ciel. L'âme « pure monte joyeuse au trône d'or d'Ormuz. Les âmes « impures sont abandonnées au mauvais esprit, qui les « conduit au séjour des ténèbres[1]. » D'après le *Bund-hesch*, livre sacré ajouté à l'*Avesta* après Jésus-Christ, et qui porte la trace évidente de l'influence du christianisme, le monde entier finira par recevoir la loi d'Ormuz, grâce à Serosch, le héros divin, devenu une sorte de Messie. Mais nous ne sommes pas en droit d'attribuer à la religion persane des idées qui sont une importation étrangère.

Si nous la jugeons dans son ensemble, elle nous apparaît bien supérieure aux religions précédentes. Elle pousse à l'action, à l'énergie, au progrès ; elle fait de la vie humaine un combat et un travail fécond ; elle sanctifie la sueur du laboureur, elle relève la vie de famille. Les dieux qu'elle propose à l'adoration sont bienfaisants ; ils sont les premiers champions de la lumière et du bien. Néanmoins le dualisme n'est pas vaincu ; la création est une émanation d'Ormuz et réclame à ce titre notre adoration. Le monde moral n'est pas distingué du monde matériel ; la souillure de l'âme est identifiée à la souillure du corps ; le mensonge est mis

[1] *Vendid.*, XIX, 100-108.

sur le même rang que le contact involontaire avec un cadavre ; la présomption se guérit comme la fièvre. La lumière n'est pas simplement un symbole de la sainteté; elle fait partie de celle-ci au même titre que la chasteté et la droiture ; l'obscurité de la nuit et le froid de l'hiver sont des manifestations du mal, tout autant que l'impudicité ou le vol. La loi religieuse des Persans est un mélange de prescriptions matérielles et d'ordonnances morales ; l'ablution du corps se confond avec la sanctification de l'âme, et un beau champ de blé réjouit tout autant Ormuz qu'un cœur purifié. La conscience n'a pas encore conquis son domaine propre, mais elle s'en rapproche, car du culte de Baal au culte d'Ormuz, la distance est grande et le progrès réel.

Religion indienne[1].

A l'ouest de l'Euphrate et du Tigre, au sud du grand plateau asiatique, se dresse vers le ciel la plus haute montagne de l'ancien monde, l'Himalaya. Au delà commence le pays merveilleux qui fascinait l'imagination des Grecs, cette Inde lointaine où l'or abonde, où croissent des

[1] A part les livres déjà mentionnés, nous indiquerons, comme ouvrages généraux sur l'Inde, *Indische Alterthumskunde,* von Chr. Lassen. Leipzig, 1843-1857. En particulier le 1er vol., de la page 785 à 792. — *Allgemeine Encyclopædie,* von Ersch und Gruber. Zweite Section. *H.-N, Indien, Indo-China.* Leipzig, 1840. — Le *Rig-Véda,* traduit par Langlois. — *Commentaire sur le Bouddhisme,* par Eug. Burnouf. — *Lois de Manou.* — *Fragments de Mahabarata,* traduits en français par Th. Pavie. Paris, 1855. — *Ramayana,* poëme sanscrit de Valmiki, mis en français par Hippolyte Fauche. 3 prem. tom. 1854-1857.

arbres gigantesques à l'ombre desquels vivent des animaux gigantesques. L'Himalaya, couronné de neiges éternelles, renferme les sources des plus grands fleuves de l'Asie, qui sont l'Indus et le Gange. C'est dans la contrée baignée par ses eaux, souvent torrentueuses, que s'établirent un certain nombre de petites peuplades parties des plateaux de l'Iran, et appartenant, par conséquent, à la même famille de peuples que les Bactriens, les Mèdes et les Perses. Ils refoulèrent sur les côtes les premiers habitants du pays, reconnaissables encore à leurs longs cheveux et à leurs traits bronzés. Cette migration doit être très ancienne et s'être effectuée avant l'an 1300[1]. Le *Rig-Véda*, recueil d'hymnes sacrées par lequel s'ouvrent les Védas, contient une brillante peinture de l'état social et religieux de ces tribus aryennes pendant la période qui précéda leur invasion dans les plaines fertiles qu'arrose le Gange[2]. On reconnaît dans ces chants les croyances qui sont à la base de la religion de Zoroastre. Le dieu de la lumière est adoré sous le nom d'Indra. C'est lui « qui fait jaillir l'éclair et qui « lance la lumière, » et, comme Mithra, il a pour symbole le taureau puissant. « Il porte la foudre victorieuse; il « est pour nous comme un père pour son enfant. O « dieu tonnant, que ton bras nous donne le bonheur[3]. » Des divinités malfaisantes luttent contre Indra : ce sont les nuages qui assombrissent le ciel et qui marchent sous

[1] Dunker, t. II, p. 17.
[2] *Rig-Véda*, sect. VII, lect. I, hymne 4. (Nous citons d'après la traduction de M. Langlois. — Voir aussi Lassen, t. I, p. 755-766.
[3] *Rig-Véda*, VII, 7, 15-18.

la conduite de Vritra (celui qui obscurcit). Les vents rapides qui chassent les nues sont les auxiliaires d'Indra. Les deux premiers rayons du matin étaient adorés sous le nom d'*Açvins*, frères jumeaux qui traversent le ciel sur un char rapide et répandent partout sur leur passage la fécondité et la vie. Les Aryens de l'Inde, comme ceux de l'Iran, adorent tout ce qui tend à accroître, à animer et embellir la vie. On sent respirer dans leurs hymnes un panthéisme naïf et joyeux. Le feu, l'eau, la terre, le ciel, l'aurore, les plantes, les fleuves, les libations saintes, tout est divinisé et célébré dans une poésie à la fois monotone et éclatante, mais singulièrement expressive et pleine de fraîcheur. Le feu est adoré sous le nom d'Agni « cet être ailé qui brille sur le foyer. Les « prières caressent ce nourrisson qui frémit, cet oiseau « doré qui repose sur la terre. Le jeune Agni, dans les « divers foyers où il est né, s'élève sur le bois, au sein « des libations éternelles. C'est un souverain qui a « la fumée pour étendard; ses flammes éblouissantes « s'élargissent; elles éclatent avec un bruit sonore, « et, de ses traits aigus, allongés, rayonnants, qui « semblent se jouer avec puissance, il va toucher le « ciel[1]. »

L'eau n'est pas glorifiée avec moins d'enthousiasme; mais c'est surtout le breuvage des libations, le *Sôma*, symbole de l'élément liquide, qui est célébré sur tous les tons. « O Sôma pur et chéri, c'est à toi que nous « devons notre opulente renommée. Les prières et

[1] *Rig-Véda*, VII, 7, 15, 18.

l'hymne célèbrent cet ami qui circule dans nos coupes et qui tient sa place à nos fêtes, cet immortel qui, pour mériter nos louanges, nous donne sa douce rosée. Il suit mille et mille voies; il tombe dans les coupes, il en sort. Il fait entendre sa voix et brille au milieu des fécondes aurores[1]. L'hymne et le chant sont les roues du char sacré des sacrifices[2]. » Cette poésie éclatante e parvient pas à dissimuler tout ce qu'ont d'élémen-ire et même de grossier les idées des premiers Indiens ur leurs dieux. Ces divinités appartiennent complétement au domaine de la nature; les offrandes sont des-nées à réparer leurs forces, et les libations à les dés-ltérer. Les prêtres qui préparent ces breuvages tiennent es dieux dans leur dépendance et agissent magiquement sur eux. Néanmoins, déjà dans cette période, on iscerne chez les Aryens de l'Indus d'éminentes facultés oétiques, et en particulier le don de traduire en sym-oles leurs impressions naïves. Une transformation pro-onde allait bientôt s'opérer dans les idées religieuses t la vie sociale des Aryens.

Race conquérante et militante au bord de l'Indus, ls devinrent une race pacifique et sacerdotale au bord lu Gange. Ils avaient échangé la vie nomade qu'ils vaient menée sur les pentes de l'Himalaya contre un tablissement paisible au milieu d'une magnifique conrée, où la végétation avait un luxe inouï de croissance t de couleur, où la nature révélait sa puissance dans de grands spectacles accablants pour la faiblesse humaine.

[1] *Rig-Véda*, VII, 2, 4. — [2] *Rig-Véda*, VIII, 6, 9.

Ils n'étaient plus seulement en présence de la joyeuse lumière du matin, du soleil brillant sur la montagne, ou de la nuée rapide qui obscurcit le ciel. L'unité de la nature se révélait à eux dans sa majesté et ils se croyaient dans son temple, quand ils entraient dans ces forêts immenses où les arbres se rejoignaient par le sommet, et, entrelaçant les lierres qui les enveloppaient, formaient un dôme épais et comme une obscurité sacrée. Déjà sous sa première forme, leur religion avait porté l'empreinte du panthéisme, mais d'un panthéisme naïf et vague comme l'enfance; ils avaient divinisé tout ce qu'ils admiraient ou redoutaient, mais ces personnifications avaient toujours eu quelque chose de flottant et d'indécis. Elles n'étaient que de transparents symboles pour peindre les divers aspects des contrées qu'ils traversaient. Aussi longtemps qu'à leurs yeux la diversité l'emporta sur l'unité dans la nature, leur mythologie fut un polythéisme guerrier, une lutte constante entre des divinités rivales; mais du moment où l'unité l'emporta sur la diversité, ils furent conduits à diviniser non plus les forces contraires de la nature, mais la nature elle-même prise dans son ensemble. Indra, le dieu de la lumière, ne put garder le rang suprême; la lumière n'est, en effet, que l'un des aspects de cette vie naturelle dont on voulait symboliser la totalité. Aussi fut-il peu à peu relégué au second rang. Il fut détrôné par un dieu qui, jusqu'alors, avait occupé une place très secondaire, mais qui avait l'avantage d'avoir un caractère éminemment sacerdotal. *Brahma* ou *Brahmanaspati*, dont le nom signifie *le seigneur de la prière*, devait grandir en même temps que la

caste des prêtres, dont il était le protecteur naturel[1]. Les prêtres, pendant les jours de la conquête, avaient obtenu une grande influence, car le succès des armes était attribué à la célébration exacte des cérémonies sacrées. Agissant directement sur les dieux par les libations et les sacrifices, ils jouaient, dans la guerre, un rôle non moins important que les guerriers, et, après la conquête, ils devaient nécessairement l'emporter sur eux. Aussi, quand la révolution religieuse qui conduisait les Indiens au panthéisme le plus conséquent fut opérée, le nom du dieu vainqueur fut celui du dieu sacerdotal ou de Brahma[2]. Indra, le dieu guerrier, lui fut subordonné, ainsi que tous les autres dieux, qui, n'étant que des manifestations particulières de la nature, étaient bien inférieurs à la divinité qui la remplissait tout entière. Mais les prêtres ne se contentèrent pas de ce triomphe. Doués au plus haut degré du génie spéculatif, ils élaborèrent un système subtil et compliqué par lequel ils essayaient d'expliquer l'origine du monde. Ils arrivèrent ainsi aux idées les plus opposées à la religion de leur berceau. Tandis que, d'après le *Rig-Véda*, la nature renferme un élément bon, l'élément de la vie, de la lumière, que l'homme doit faire prédominer sur l'élément mauvais, qui est l'élément de la mort et des ténèbres, la nature fut frappée tout entière d'interdit par les prêtres indiens. En effet, d'après eux, elle était sortie de Brahma par voie d'émanation; Brahma en était l'âme, le génie caché, la source profonde épanchant incessamment le flot de la

[1] Lassen, t. I, p. 766. — [2] Dunker, t. II, p. 65.

vie. Mais aucun être ne lui est semblable; aucun ne le reproduit tout entier; en naissant à la vie réelle, l'être qui sort de lui naît à une vie nécessairement imparfaite; la première émanation est déjà une diminution de la vie divine, la seconde l'est encore davantage, et plus les êtres se multiplient plus il y a déclin. « Brahma, lisons-« nous dans un passage des Védas appartenant à la « période brahmanique, est l'éternel, l'être pur, excel-« lent. Le monde est son nom, son image; mais cette « existence première, qui contient tout en soi, est seule « réellement subsistante. Cet univers est Brahma; il « vient de Brahma; il subsiste dans Brahma et il retourne « à Brahma[1]. » A ce point de vue la naissance est en elle-même une déchéance, et le monde de la naissance et du changement est un monde maudit. Telle est la conséquence de l'émanatisme, et la religion indienne l'a formulée dans toute sa rigueur. Aussi est-elle une religion d'ascétisme et de mort, qui pousse à la réjection de l'élément naturel, à la destruction de l'existence finie et limitée. Elle tend de toutes ses forces, non pas au progrès et à la vie, mais au néant. Nous ne pouvons, dans cette Introduction, qu'en esquisser l'histoire; car, au point où en sont parvenues les études orientales, un tableau complet de cette religion réclamerait des développements considérables.

Le brahmanisme, sous sa première forme, avant que la triplicité ait été introduite dans le Dieu suprême, se trouve renfermé dans les lois de Manou. Nous ne saurions

[1] Creuzer, traduct. Guigniaut, t. I, liv. I, ch. II.

nieux faire, pour en donner une idée, que de présen-
er une analyse succincte de ce code religieux que l'on
ait remonter vers l'an 1000 avant Jésus-Christ.

Le premier livre contient un essai de théogonie. C'est
in développement de la théorie de l'émanation. « Par
in réveil et un repos alternatifs, l'être immuable fait
ternellement revivre ou mourir tout cet assemblage de
réatures mobiles. Il fait passer tous les êtres successi-
ement de la naissance à l'accroissement, de l'accrois-
ement à la dissolution, par un mouvement semblable à
elui d'une roue. Celui que l'esprit seul peut percevoir,
ui échappe aux organes des sens, qui est sans parties
isibles, éternel, l'âme de tous les êtres, que nul ne
eut comprendre, déploya sa propre splendeur, ayant
ésolu dans sa pensée de faire émaner de sa substance
es diverses créatures[1]. » Des eaux produites par lui
ort un œuf brillant, qui, en se partageant, forme le
iel et la terre. En même temps une multitude de dieux,
e qualités et de vertus, se dégagent de ces premières
manations. Manou, produit par Brahma, a créé l'univers
ar le moyen de dieux intermédiaires; mais ce monde
st la reproduction d'un monde antérieur, car les créa-
ons de la divinité se reproduisent incessamment.

Les lois de Manou nous montrent le régime des castes
n pleine vigueur. C'était la conséquence de la con-
uête; les anciens habitants du pays, sous le nom de
udra ou *Soudras*, devinrent les ilotes de l'Inde et
ormèrent la classe méprisée et foulée. Les vainqueurs

[1] *Lois de Manou*, I, 57.

s'étaient partagés en guerriers et en agriculteurs; au-dessus des uns et des autres étaient les prêtres, qui avaient pris le nom de brahmanes. Le code sacré essaye de donner une base éternelle à cette organisation. « Pour la propagation de la vie humaine, y lisons-nous, Brahma de sa bouche produisit les brahmanes, de son bras le guerrier, de sa cuisse le laboureur et de son pied le soudras. « Les lois de Manou mettent le brahmane à la tête de la hiérarchie sociale et cherchent constamment à relever sa dignité; elles forment ainsi une sorte de Lévitique indou. Cependant, surtout dans les derniers livres, l'organisation générale de la société est réglée par des prescriptions assez minutieuses. On voit que la royauté est investie d'un pouvoir despotique. Le roi est comparé aux dieux; il est mis par là en rapport avec la caste sacerdotale. Le despotisme reparaît à tous les degrés de la hiérarchie, et certaines prescriptions montrent combien il devenait accablant de la part des autorités subalternes. Le roi est vivement sollicité d'exercer la justice, afin que son royaume fleurisse comme un arbre bien arrosé.

Les lois de Manou sont très remarquables comme code pénal. « Le châtiment, disent-elles, gouverne le genre humain, le châtiment le protége; il veille pendant que tout dort[1]. » L'adultère, le jeu, sont sévèrement punis; mais on peut se racheter de beaucoup de crimes par des amendes graduées. Les expiations religieuses sont également innombrables.

[1] *Lois de Manou,* VII, 18.

Mais c'est dans les quatre livres concernant les brahmanes que le vrai caractère du brahmanisme nous est révélé. Le brahmane doit passer par quatre degrés. Il doit être tour à tour novice, père de famille, anachorète, ascète. Le noviciat consiste à célébrer les cérémonies de purification, et d'abord celles qui sont destinées à laver l'opprobre de la naissance, à étudier les livres sacrés... « Ce ne sont pas les années et les cheveux blancs, ni les parents, ni la richesse qui constituent la grandeur. Les saints ont établi cette loi : celui qui connaît les saints livres est grand parmi nous. Tandis que la naissance naturelle est purement humaine, la naissance communiquée au novice par l'instituteur sacré est la véritable ; il n'est point assujetti à la vieillesse et à la mort[1]. » Déjà l'ascétisme commence à percer : « Qu'un brahmane, est-il dit, craigne constamment tout honneur mondain, et qu'il désire toujours le mépris à l'égal de l'ambroisie[2]. »

Le troisième livre nous montre le novice devenu père de famille. Acceptant franchement cette étape dans la vie du brahmane, les lois de Manou relèvent très haut la famille, et par là même la femme. Nous y lisons cette belle parole : « Partout où les femmes sont honorées, les divinités sont satisfaites. Dans toute famille où le mari se plaît avec sa femme et la femme avec son mari, le bonheur est assuré[3]. » La sujétion de l'épouse vis-à-vis de l'époux doit être absolue. « Une femme, est-il dit, ne doit jamais se gouverner à sa guise. La femme qui a

[1] *Lois de Manou*, II, 147. — [2] *Id.*, II, 162. — [3] *Id.*, III, 55, 60.

perdu son mari ne doit plus prononcer le nom d'un autre homme[1]. » La vie de famille dans la maison du brahmane doit être essentiellement religieuse : « Que le maître de la maison soit toujours exact à lire l'Ecriture sacrée, et à faire l'offrande aux dieux. Un brahmane qui n'a pas étudié la sainte Ecriture s'éteint comme un feu d'herbes sèches[2]. »

Mais le plus haut degré de perfection pour le brahmane n'est pas la vie de famille : c'est au contraire la rupture de tous ces liens naturels. Il s'y prépare par la vie d'anachorète dans les profondeurs des forêts. « Exempt de tout penchant aux plaisirs sensuels, chaste comme un novice, ayant pour lit la terre, il se couche aux pieds des arbres, se livrant à toute espèce de purifications et se dégageant de son corps[3]. » « Sortant de sa maison, toujours seul, sans feu ni domicile, il marche en silence ; il fixe son esprit sur l'être divin. Qu'il ne désire point la mort, qu'il ne désire point la vie, qu'il attende le moment fixé pour lui comme un serviteur attend ses gages. En maîtrisant ses organes, il se prépare à l'immortalité[4]. » Enfin, après avoir abandonné toute espèce de pratique pieuse, dirigeant son esprit vers l'unique objet de ses pensées, exempt de tout désir, ayant expié ses fautes par la dévotion, il atteint « le but suprême, » c'est-à-dire l'ascétisme absolu, image et préparation de la mort[5]. Des rites innombrables de purification sont prescrits par les brahmanes. Tout le système est couronné par le dogme de la métempsy-

[1] *Lois de Manou*, V, 147-157.— [2] *Id.*, III, 75, 168.— [3] *Id.*, VI, 26, 32. — [4] *Id.*, VI, 40-45.— [5] *Id.*, VI, 96.

cose. Les migrations des âmes au travers des diverses régions de la création et aussi des diverses castes, sont proportionnées, dans leur nombre et leur nature, au degré de culpabilité de chacun.

On le voit, le brahmanisme conduit en définitive à l'ascétisme extrême, poussé jusqu'à la mort. Rien n'était plus logique; car la matière est cette *Maïa* éternelle ou cette éternelle illusion dont il faut incessamment nous défendre. « Brahma, séduit par Maïa qui est son émanation, s'unit à elle dans l'ivresse de la passion, et le monde en sort. Le voile mystérieux qu'elle a tissé de ses mains les reçoit tous deux, et la pensée de l'Eternel devient féconde en tombant dans le temps. Mais sa fécondité est en même temps la cause de cette vie fausse et mauvaise de l'être fini et terrestre[1]. »

La spéculation si naturelle à l'esprit indien s'empare du principe de cet émanatisme hardi, et en tire les conséquences dans deux directions différentes. La philosophie dite *mimansa* n'hésite pas à déclarer que la nature n'est qu'une apparence, un mensonge, qu'elle n'est rien et que l'âme seule de l'univers, ou Brahma, existe. Le monde est un rêve de cette âme. L'âme de l'homme ne se croit distincte de l'âme de la nature que par une illusion, et elle doit s'en affranchir en se confondant avec elle. La *sankya* essaye de reconquérir l'existence individuelle contre la *mimansa*. D'après ce système, à côté de la nature qui est une, est

1 Creuzer, trad. Guigniaut, t. I, liv. I, ch. V.

l'âme qui se fractionne en une multitude d'individualités, et n'existe que dans la multiplicité. Chaque âme individuelle a pour mission de s'affranchir des liens du corps, mais elle ne relève d'aucune autorité, car il n'y a pas d'âme universelle du monde, il n'y a pas de Brahma, pas de Dieu, et il faut se soustraire aux prescriptions des prêtres. Les disciples de Kapila, l'auteur de la sankya, aboutissaient ainsi au scepticisme absolu[1].

Il était réservé à un système beaucoup moins métaphysique de dégager nettement l'idée fondamentale du brahmanisme, de la séparer de tout élément hétérogène, et de la réaliser dans toutes ses conséquences. Le bouddhisme, dont l'apparition remonte à près de six siècles avant Jésus-Christ, est l'enfant légitime du brahmanisme, son héritier naturel et son vainqueur[2]. Il est très difficile de discerner le vrai du faux dans la légende sur Bouddha. Il est probable que Bouddha fut un adepte des brahmanes, qui, combinant leurs croyances avec les idées métaphysiques de la mimansa et pratiquant l'ascétisme le plus rigoureux, fut conduit peu à peu à la doctrine de l'anéantissement, implicitement renfermée dans la religion de Brahma. Le bouddhisme fut moins une révolution qu'une évolution, et s'il parut subversif de l'ancienne religion, c'est grâce aux persécutions des brahmanes.

D'après la légende, Bouddha, prince issu du sang

[1] Dunker, t. II, p. 166-173.

[2] Voir sur ce sujet l'admirable *Commentaire à l'Histoire du bouddhisme,* par Eug. Burnouf. Paris, 1844.

royal des Cakja, mène la vie brillante d'un prince destiné au trône, jusqu'au jour où, rencontrant sur sa route un malade, un vieillard et un cadavre, il est saisi avec une force extraordinaire par la pensée de tous les maux qui ravagent le monde. Pour résoudre cette lugubre énigme du mal, il sort de son palais, il abandonne ses femmes et ses richesses et se voue à l'ascétisme le plus absolu. En vain il interroge les brahmanes ou les sectateurs de la sankya; aucune lumière n'est jetée dans son esprit sur la terrible question qui l'agite. Enfin, exténué par un long jeûne, il reçoit sous un figuier la révélation de la vérité, et il part, sous le costume d'un mendiant misérable, pour la communiquer au monde. Il prend désormais le nom de Cakjamouni, ce qui signifie le solitaire du Cakja. Ses succès sont lents d'abord; mais bientôt il recrute de nombreux disciples. Il vient mourir dans la contrée où il devait occuper un trône, après avoir atteint l'anéantissement par la contemplation.

Quelle que soit la part du fondateur présumé du bouddhisme dans l'élaboration du système qui porte son nom, ce système nous est connu grâce aux nombreux documents accumulés par la science européenne [1]. On peut le définir d'un mot : C'est le système de l'anéantissement. Quatre principes sont d'abord posés par lui : 1° La douleur existe. 2° Elle est le partage de tout ce qui vient au monde. 3° Il faut s'en

[1] M. Eug. Burnouf a tiré l'exposition qu'il donne du bouddhisme de manuscrits sanscrits qui contiennent, avec les discours de Bouddha, la discipline et la métaphysique de la secte.

affranchir. 4° On ne le peut que par la science[1]. Or la science nous apprend que la douleur vient de la sensation, et que la sensation n'est qu'une illusion de l'individu. L'individu lui-même n'a aucune existence réelle, et toutes ses idées comme tous ses sentiments doivent s'abîmer dans le vide. De tout ceci résulte l'anéantissement du monde, qui n'est qu'une grande masse de douleurs[2]. Quand on est parvenu à ce vide absolu, à ce que le bouddhisme appelle la Nirvana, à ce quiétisme qui consiste à rejeter toute sensation, toute pensée, toute conscience de soi-même, on peut dire: « La nuit terrible de l'erreur est dissipée pour mon âme; le soleil de la science a disparu; les portes de la souffrance sont fermées. J'ai atteint l'autre rive, la rive céleste de la Nirvana. Dans cette voie l'océan de pleurs et de sang est mis à sec, et l'armée de la mort est anéantie. Celui qui ne s'est pas laissé détourner de ce chemin échappe au tourbillon de la nouvelle naissance et aux changements du monde. Il peut se vanter d'avoir anéanti pour lui l'existence, d'avoir atteint la liberté et de n'avoir plus à craindre une nouvelle vie[3]. »

Cette aspiration au vide et au néant, bien qu'exprimée avec une étrange ardeur dans le bouddhisme, était au fond du brahmanisme, qui le premier avait prononcé une sentence de réprobation sur le monde et sur l'existence limitée de l'être fini. A ce point de vue, la ré-

[1] Burnouf, *Introduction à l'Histoire du bouddhisme*, p. 186.
[2] Burnouf, 488. — [3] Burnouf, p. 369, 265, 271, 205, 471.

demption pour la créature se confond avec la mort, puisque le mal est dans la naissance elle-même. Renaître, quel que soit le degré supérieur de l'être auquel on soit placé, c'est retomber sous l'empire du mal, car c'est rentrer dans le monde du changement. Promettre l'immortalité au sectateur du panthéisme indien, c'est lui promettre l'éternité des peines; car il n'y a pas pour lui d'autres peines, d'autre malheur, d'autre péché que de vivre. Ainsi s'allume cette passion de la mort, si énergiquement dépeinte dans les livres sacrés des bouddhistes. « C'est pour cette fin que les oiseaux traversent les airs, que les animaux sauvages tombent dans les piéges; c'est pour elle que les hommes périssent incessamment dans les combats, frappés par la flèche ou par la lance; c'est pour cette fin qu'au milieu d'une multitude de péchés je suis venu de bien loin [1]. » On peut attribuer en grande partie le succès du bouddhisme à cette satisfaction donnée par lui à ce besoin de la mort et de l'anéantissement déjà développé par la religion de Brahma.

Du reste, il sut avec habileté faire deux parts dans sa doctrine; il réservait ce qu'elle avait de plus ardu et de plus outré pour les initiés, tandis que pour l'accommoder à la masse des adhérents il lui faisait subir d'importantes modifications. Le bouddhisme se contentait de prêcher au peuple l'absence de passions violentes, la charité et l'humilité. Il se mettait ainsi, en quelque sorte, au rabais pour conquérir la faveur

[1] Burnouf, p. 254.

générale, et comme il présentait un frappant contraste avec l'orgueil farouche des brahmanes, il gagnait par sa douceur et ses allures bienfaisantes une multitude de disciples. Ce qui le rendait surtout populaire, c'était son caractère éminemment démocratique, car il tendait à abaisser la barrière entre les castes. « Ma loi, disait Bouddha, est une loi de grâce pour tous [1]. » D'ailleurs en devenant son disciple on échappait à la loi de la renaissance et à cette gradation de mérite marquée par le régime des castes. On comprend quel attrait une pareille doctrine dut avoir pour les classes foulées et méprisées par les brahmanes. Malgré ses succès auprès du peuple, le bouddhisme n'était vraiment réalisé dans toutes ses conséquences qu'au sein des monastères fondés par lui. Le vrai sectateur de Bouddha est le solitaire « qui, après avoir rasé ses cheveux et sa barbe, revêtu de vêtements de couleur jaune, quitta sa maison avec une foi parfaite pour entrer dans la vie religieuse et mendie de lieu en lieu [2]. Il a pour fin d'arriver graduellement à l'insensibilité totale. Comme l'oiseau né de l'œuf, il doit briser sa coquille [3], c'est-à-dire renoncer complétement à l'existence terrestre et s'affranchir de tout attachement, envisager du même regard l'or et une motte de terre, tourner le dos à l'existence, aux joies et aux plaisirs des hommes [4]. Il ne vit pas dans l'isolement absolu; il s'associe à ceux qui partagent ses sentiments. De vastes monastères reçoivent les moines bouddhistes; ceux-ci ne s'arrêtent dans au-

[1] Burnouf, p. 178. — [2] Burnouf, p. 248. — [3] Burnouf, p. 86. — [4] Burnouf, 327.

cun, mais vont de l'un à l'autre en mendiant sur leur route. Ils parcourent les degrés d'une vaste hiérarchie morale et scientifique, et s'élèvent dans la mesure de leurs progrès dans la sainteté et la vraie science[1]. A côté des religieux proprement dits, il y a des dévots non soumis à l'ascétisme monacal. L'hospitalité était largement pratiquée dans les monastères et toute infraction à ce devoir sévèrement punie. Le culte bouddhiste se distinguait par la plus grande simplicité. Il était tout entier rattaché au souvenir de Bouddha dont les reliques étaient vénérées dans les principaux couvents; des offrandes de fleurs et de parfums accompagnaient les prières qui lui étaient adressées. Il n'y avait point place au sacrifice dans un tel culte. Aussi, tandis que le culte brahmanique s'appelait Yadjna ou sacrifice, le culte bouddhique s'appelait Padja ou honneur[2].

Le bouddhisme fut une religion essentiellement missionnaire. Placé, par son dogme favori, au-dessus de la nature, aspirant à la détruire, il n'était arrêté par aucune des distinctions créées par la naissance. Pour lui, il n'y avait pas plus de différence entre les peuples qu'entre les castes. De là le puissant essor qu'il prit dès son origine. « Il n'y a pas pour Bhagavat ou le bienheureux Bouddha, disent les livres sacrés, de présent aussi précieux qu'un homme à convertir[3]. » Fidèle à ce principe, le bouddhisme se répandit avec une incroyable rapidité dans l'Inde et dans les contrées voisines. Il fut amené à s'organiser pour mieux se défendre contre

[1] Burnouf, 286, 288. — [2] Burnouf, 339. — [3] Burnouf, 327.

ses persécuteurs. Les monastères s'unirent par un lien fédératif; des synodes furent convoqués pour régler la doctrine. On en compte trois : le premier eut lieu peu après la mort de Bouddha, le second 110 ans après et le troisième 400 ans plus tard. Le canon des livres sacrés fut remanié dans ces trois conciles. Nous n'avons que le dernier remaniement[1].

En présence de l'invasion formidable du bouddhisme, les brahmanes se virent obligés de modifier leur système religieux. Déjà le peuple venait de leur imposer deux nouvelles divinités : c'étaient Siva, le successeur ou l'équivalent de l'antique Indra, le dieu de la foudre et des pluies orageuses, et Vischnou, le dieu du ciel paisible et de la végétation florissante, le père des fleuves, déjà nommé dans le Rig-Véda, adoré au bord du Gange sous l'image d'un lotus. Les brahmanes placèrent ces deux divinités à côté de Brahma, qui demeura le dieu créateur d'où procèdent toutes les émanations. Vischnou devint le Dieu conservateur, et Sciva le dieu destructeur. Sarasvati, Lakchmi et Bhavani furent introduites dans ce cycle des dieux supérieurs comme leurs épouses. La trinité indienne, ou la Trimurti, fut ainsi constituée. On peut placer l'achèvement de cette évolution mythologique vers l'an 500 avant Jésus-Christ, car il n'y en a pas vestige dans les livres sacrés qui remontent à une date antérieure[2].

Du reste la trinité indienne ne fut jamais acceptée

[1] Burnouf, 448.
[2] Dunker, t. II, p. 234. *Encyclopædie Gruber*, p. 178. Lassen, t. I, p. 783, laisse la question de la date de la Trimurti non résolue.

généralement ; chacune des trois grandes divinités fut l'objet d'un culte spécial, et ainsi se formèrent trois sectes rivales. Le *sivaïsme* rappelle l'ancienne religion de la nature et le dualisme grossier de la Phénicie ; les sectateurs exclusifs de Brahma prétendaient que leur dieu, en tant que dieu créateur, est un dieu déchu qui a besoin d'expier sa diffusion dans la matière par des incarnations successives. Mais la plus importante de ces sectes est celle qui se rattache à Vischnou. Considéré comme dieu conservateur et bienfaiteur, il fut opposé à Bouddha. Les grands poëmes héroïques de l'Inde, le *Mahabarata* et le *Ramayana,* furent remaniés à son honneur ; on le montra s'incarnant pour secourir l'humanité et faisant briller à ses yeux, tout aussi bien que Bouddha, la personnification du bien [1].

La lecture du *Ramayana* est d'un haut intérêt. On est transporté soudain par cette poésie riche et éblouissante au sein du monde brahmanique, dans ces déserts où l'anachorète règne par l'ascétisme sur les dieux eux-mêmes et où il se transfigure par ses macérations jusqu'à ce que son visage rayonne comme le soleil. Le premier but des incarnations de Vischnou est indiqué avec clarté dans le passage suivant :

« Meurtrier de Madhou [2], comme tu aimes à tirer de l'affliction les êtres malheureux, nous te supplions, nous qui sommes plongés dans la tristesse. Divinité auguste, sois notre asile ! »

[1] Voir *Mahabarata,* fragments, par Théod. Pavie. — *Ramayana,* poëme sanscrit de Valmiki, traduit par Hippolyte Fauche (premiers tomes).

[2] Nom d'un mauvais génie.

« Dites! reprit Vischnou; que dois-je faire? » Ayant ouï les paroles de l'ineffable, tous les dieux répondirent :

« Il est un roi nommé Daçaratha; il a embrassé une très dure pénitence; il a célébré même le sacrifice d'un açwa-médha [1], parce qu'il n'a point de fils et qu'il veut en obtenir du ciel.

« Il est inébranlable dans sa piété, il est vanté pour ses vertus; la justice est son caractère, la vérité est sa parole. Acquiesce donc à notre demande, ô toi, Vischnou, et consens à naître comme son fils.

« Divisé en quatre parties de toi-même, daigne, ô toi, qui foules aux pieds tes ennemis, daigne t'incarner dans le sein de ses trois épouses, belles comme la déesse de la beauté. »

Nârâyana, le maître, *non perceptible aux sens, mais qui alors s'était* rendu visible, Nârâyana [2] répondit cette parole salutaire aux dieux, qui l'invitaient à cet *héroïque avatâra :*

« Quelle chose, une fois revêtu de cette incarnation, faudra-t-il encore que je fasse pour vous, et de quelle part vient la terreur qui vous trouble ainsi? »

A ces mots du grand Vischnou : « C'est le démon Râvana, reprirent les dieux; c'est lui, Vischnou, cette désolation des mondes, qui nous inspire un tel effroi.

[1] L'açwa-médha est le fameux sacrifice du cheval.

[2] Nârâyana, un des noms de Vischnou, l'âme universelle, veut dire l'esprit *qui marche sur les eaux* primitives; ce mot composé du sanscrit nous rappelle tout naturellement cette idée et cette expression de la Bible : « *Et spiritus Dei ferebatur super aquas.* »

« Enveloppe-toi d'un corps humain, et qu'il te plaise arracher du monde cette blessante épine; car nul autre que toi parmi les habitants du ciel n'est capable d'immoler ce pécheur.

« *Sache que* longtemps il s'est imposé la plus austère pénitence, et *que* par elle il s'est rendu agréable au suprême aïeul de toutes les créatures. Aussi le distributeur ineffable des grâces lui a-t-il accordé ce don insigne d'être invulnérable à tous les êtres, l'homme seul excepté. Puisque, doué ainsi de cette faveur, la mort terrible et sûre ne peut venir à lui de nulle autre part que de l'homme, va, dompteur *puissant* de tes ennemis, va dans la condition humaine, et tue-le.

« Car ce don, auquel on ne peut résister, élevant au plus haut point l'ivresse de sa force, cet être vil tourmente les dieux et les hommes sanctifiés par la pénitence; et quoique destructeur des sacrifices, lacérateur des saintes Ecritures, ennemi des brahmanes, dévorateur des hommes, cette faveur incomparable sauve de la mort Râvana, le triste fléau des mondes.

« Il ose attaquer les rois, que défendent les chars de la guerre, que remparent les éléphants : d'autres, blessés et mis en fuite, sont dissipés çà et là devant lui.

« Il a dévoré des saints. Sans cesse, dans son délire, il s'amuse à tourmenter les sept mondes.

« Comme *on vient de nous apprendre qu*'il est mortel aux coups des hommes, car il n'a point daigné parler d'eux, ce jour que lui fut donnée cette faveur *dont il*

abuse, entre dans un corps humain, ô toi, qui peux briser tes ennemis, et jette sans vie à tes pieds, roi puissant des treize dieux, ce Râvana superbe, d'une force épouvantable, d'un orgueil immense, l'ennemi de tous les ascètes, ce ver *qui les ronge*, cette cause de leurs gémissements [1]. »

Il est curieux de voir le *Ramayana* opposer l'ascétisme à l'ascétisme. La lutte, en effet, entre le bouddhisme et le brahmanisme se réduisait à une émulation d'anéantissement.

Le culte de Vischnou ou de Crishna devint peu à peu le culte le plus populaire. Vischnou était la divinité protectrice qui s'abaisse jusqu'à l'homme pour le secourir; un dieu de près, et non plus un dieu de loin. Rien n'est plus absurde que de comparer ses incarnations à celle du Christ; elles sont, par leur multiplicité même, entachées de l'idée panthéiste; la personnalité humaine n'a aucune réalité, puisqu'elle est prise et laissée ainsi qu'un voile ou un masque dont la divinité se revêt un moment. D'ailleurs l'abaissement du dieu va trop loin; il s'abaisse jusqu'au mal; il participe à la corruption humaine. Aussi son culte est-il accompagné, dans le peuple, de rites grossiers et impurs; il n'a rien de moralisant. C'est en définitive, sous sa forme populaire, un retour aux divinités de la nature [2].

Le système de Joga, introduit dans le *Mahabarata*, fut

[1] *Ramayana*, trad. par Hipp. Fauche, t. I, p. 118-121.

[2] Voir un article très intéressant sur ce sujet de M. Théod. Pavie, dans le numéro de janvier 1858 de la *Revue des Deux-Mondes*.

destiné à contre-balancer le bouddhisme en lui faisant de larges emprunts. Vischnou fut opposé à la matière comme l'âme éternelle du monde émanée de Brahma. L'homme doit chercher à s'anéantir en lui; il faut l'honorer dans la vie ordinaire par la modération, le désintéressement et la charité [1]. Mais c'est surtout dans les Pouranas, dont la date est postérieure, que le vischnouïsme est pleinement développé. Le *Bhagavat-Pouranas*, bien que le plus récent des poëmes indiens, porte évidemment l'empreinte de l'antique panthéisme. Bhagavat, ou le bienheureux Vischnou, est le dieu des dieux, « la cause et l'effet, l'âme et le souverain de l'univers [2]. » Mais cet univers matériel n'a aucune réalité. La nature est belle, admirablement belle; mais elle n'en est pas moins la Maïa éternelle, l'illusion mensongère, la courtisane perfide dont il faut fuir l'embrassement. « Elle apparut, dans un bois dont les arbres étaient couverts de fleurs variées et de bourgeons jaunâtres, la plus belle des femmes. Il semblait que sa taille dût se briser quand elle portait çà et là ses pieds agiles, doux comme un tendre bourgeon. Ses grands yeux ressemblaient à des étoiles mobiles, les boucles de ses cheveux noués embellissaient son visage. Sa main charmante s'occupait à relever son vêtement. Le charme magique dont elle était entourée jetait le trouble dans l'univers [3]. » Cette ravissante Maïa est la vie matérielle, la misère et l'esclavage des créatures [4]. La perfection consiste à s'y soustraire

[1] Dunker, t. II, p. 243.
[2] *Bhagavat-Pouranas*, traduction Burnouf, liv. III, c. VII.
[3] Liv. VIII, c. XII. — [4] Liv. VII, c. IX.

par l'ascétisme, et l'ascétisme doit être poussé jusqu'au point où le bouddhisme le portait. « L'action fait vivre l'homme, l'inaction lui assure l'immortalité[1]. Que le solitaire qui voit la vérité sacrifie l'illusion dans la conscience qu'il a de l'esprit; qu'inactif il se repose au sein de l'esprit, qu'il fasse rentrer dans leur ordre chacun des principes dont se compose son corps; qu'il fasse rentrer dans l'eau la terre, dans la lumière l'eau, dans le vent la lumière, dans l'éther le vent, dans le principe supérieur de la personnalité l'éther, dans l'intelligence la personnalité, dans la nature l'intelligence et dans l'esprit immuable la nature; que, soustrait ainsi à la dualité, il s'éteigne, semblable à un feu qui n'a plus d'aliment[2]. » C'est afin d'amener les hommes à cette vie de l'esprit que Vischnou s'incarne. Ses incarnations sont multipliées à l'infini, parce que la vie physique n'a aucune réalité et l'individualité aucune valeur. Il apparaît tantôt sous la forme trompeuse d'un homme, tantôt sous celle d'un poisson, d'un sanglier ou d'un lion, tantôt sous celle d'un nain ou d'un héros. « L'être suprême embrasse ou quitte des corps élevés ou inférieurs, qui ont pour attribut le cœur, les sens et les éléments; il le fait par sa puissance propre, et reste distinct de ces corps[3]. » Il est semblable, dans ces incarnations, à un acteur qui change de déguisement[4]. Le but de ces incarnations est clairement indiqué dans le passage suivant : « L'être incréé abandonne ce corps dont il s'était servi pour débarrasser la terre du fardeau

[1] Liv. VII, c. XV. — [2] Liv. VII, c. XII, XIV. — [3] Liv. VII, c. II. — [4] Liv. VIII, c. VIII.

qui l'accablait, comme on se sert d'une épine pour en arracher une autre [1]. » L'épine est la vie matérielle, et Vischnou ne la revêt en apparence qu'afin de mieux la détruire. Ainsi, par un détour, le vischnouïsme revient à la sinistre conclusion du bouddhisme : la mort, le néant, tant cette conclusion du bouddhisme est fatalement amenée par toutes les idées religieuses de l'Inde. En vain la nature étale ses plus grandes magnificences : son éclatante beauté est un voile trompeur. Le sectateur de Brahma, de Vischnou ou de Bouddha l'a percé d'un regard impitoyable et a vu tout ce qu'il cache de perdition. On ne saurait mieux peindre sa haine sombre de la vie qu'en citant la plus poétique des allégories du *Bhagavat-Pouranas*, qui reproduit avec un art admirable les enchantements de la forêt indienne, image brillante de la vie humaine, mais pleine des tristes symboles qui rappellent ses malédictions : « Conduite sur une route difficile par l'illusion, la caravane des âmes s'égare dans la forêt de l'existence, avide de bonheur, mais ne l'y trouvant pas. Les cinq brigands (les sens) la pillent ; assaillie dans le bois fourré de lianes, d'herbes et de buissons, le voyageur court emporté par ses désirs. Tourmenté par le cri des grillons invisibles qui déchire ses oreilles et par la voix des chouettes qui agite son cœur, il s'arrête, rongé par la faim, auprès des arbres vénéneux, ou se précipite vers l'eau qui lui montre un mirage. Tantôt, voulant gravir une montagne, il marche à travers les épines et les pierres et

[1] Liv. I, c. XV.

s'arrête abattu. Ici il est saisi par les reptiles; quelquefois, cherchant le miel des abeilles, il est honteusement blessé par les mouches qui le produisent. Disputant avec ses semblables, perdant ses biens qu'on lui arrache, il tombe sur la route accablé de douleurs. Laissant derrière soi ceux qui tombent, la caravane s'avance, entraînant dans sa marche tout ce qui vient de naître. Personne jusqu'ici n'est revenu sur ses pas. Tantôt le voyageur s'attache aux branches des lianes, attiré par le gazouillement confus des oiseaux qui s'y cachent, se divertissant au milieu des arbres; il porte sa chaîne sans espérer de la briser. Nul ne sait encore le terme de son voyage[1]. » Evidemment, dans de telles conditions, ce qu'il y a de mieux à faire c'est de briser soi-même cette chaîne, et nous sommes ramenés par là au principe essentiel de la religion de l'Inde : l'ascétisme et l'anéantissement.

N'est-ce pas là le dernier mot de la religion de la nature, le terme de son dualisme? Ce n'est plus seulement la souffrance qui est le mal, comme en Phénicie, ce n'est plus uniquement la stérilité et la destruction comme en Egypte, ce ne sont plus les ténèbres physiques et morales comme en Perse, c'est le monde entier, c'est la création en tant que création, c'est l'univers opposé à son principe, c'est la diversité changeante de la vie opposée à l'éternel et à l'immuable. Aussi, tandis qu'à son premier degré, en Phénicie, la religion de la nature avait pour devise ce

[1] *Bhagav.-Pour.*, liv. I, c. XIII.

mot : *Jouir;* à son second, en Egypte, cet autre : *Durer;* à son troisième, en Perse, *Combattre et vivre;* à son dernier degré elle n'a plus qu'une parole : *Mourir*, *s'anéantir*. Evidemment le cycle des religions de la nature est achevé; mais leur influence est immortelle sur la terre, et nous verrons plus tard par quelle large brèche l'ascétisme oriental pénétra au sein de l'Eglise chrétienne [1].

[1] Lassen, dans la première partie de son 3e vol., a traité avec détail ce dernier sujet.

LE PAGANISME HELLÉNIQUE[1].

—

La période pélagique.

Tandis qu'au sein des plaines immenses de l'Asie, upées de hautes montagnes, dans ces vastes monar- ıies faites à l'image du pays où rien ne s'élève ni ne distingue à l'œil si ce n'est le roi, la religion n'a mais dépassé un panthéisme monstrueux ou gran- iose, mais toujours fatal, parce qu'il constate le riomphe de la nature sur l'homme; celui-ci a pris sa evanche sur une terre moins favorisée, mais découpée l'infini par la mer qui l'entoure et la sollicite au mou- ement et à l'action conquérante, tout en la plaçant ır le grand courant des idées et des civilisations. Bor- ée au nord par les Alpes orientales, la Grèce plonge

[1] Creuzer, trad. Guigniaut, les derniers volumes. — Dunker, 3e vol. — *istoire des religions de la Grèce antique,* par Alfred Maury, vol. I II. 1858. — Stuhr, *Religionen des Orients,* 2e vol. — Ot. Muller, *Prole- mena der Mythologie.* — *Geschichte der griechisch. Litterat.*, du même. · Schœll, *Histoire de la littérature grecque.* — Patin, *Etudes sur les agiques grecs.* — *Histoire de l'Art,* de Winckelmann. — Raoul-Rochette, *çons sur l'archéologie.* — *Laocoon,* de Lessing. — *Jupiter Olympien,* Quatremère de Quincy. — Otfried Muller, *Archæologie.* — Dœllinger, *eidenthum und Judenthum.*

au sud, par trois pointes, dans la Méditerranée, presque sous la latitude de Gibraltar, et en face d'une des plus fertiles provinces de l'Afrique. Séparée par la mer de l'Italie, de l'Afrique et de l'Asie, elle s'en rapproche par ses îles [1]. Le climat est tempéré; il ne promet pas une fertilité excessive, mais il récompense amplement les peines de l'homme. « Les Grecs, dit Thucydide, ont appris de leurs pères que ce n'est qu'au prix du travail et de l'effort qu'ils peuvent obtenir quelque avantage. » L'intérieur du pays offre une variété animée. Des montagnes de moyenne grandeur enferment de riantes vallées, et au loin s'étendent des côtes dont les sinuosités sont innombrables et qui forment des ports naturels. Il n'est donc pas étonnant de trouver en Grèce un mélange de vie nomade et de vie agricole, et surtout un grand développement maritime.

S'il est un fait acquis pour la science contemporaine, c'est la communauté d'origine des premiers habitants de cette contrée et des Aryens de l'Iran, dont nous avons suivi la trace dans les grands empires fondés au bord de l'Euphrate comme au bord du Gange. L'analogie du grec et du sanscrit est prouvée; les mots les plus usuels dans la vie agricole sont communs aux deux langues, preuve évidente qu'avant leur séparation ces familles de peuples avaient déjà atteint un certain degré de civilisation [2]. Nous savons quelle route a suivie

[1] Duruy, *Histoire grecque*, p. 2.

[2] La brebis chez les Indiens s'appelle *awis*, et chez les Grecs *oïs*; le bœuf chez les premiers s'appelle *gaus*, chez les seconds *bous*. La maison en sanscrit est *damas*, en grec *domos*; la porte en sanscrit est *dvara*,

la première migration; il est certain qu'elle a donné à la Grèce ses premiers habitants et les germes de sa culture. Ces habitants primitifs ont été désignés par le nom de Pélages ou peuples errants, nom qui s'applique à toutes ces colonies aryennes pendant la période qui précéda l'histoire proprement dite. Le centre religieux et national de ces tribus nomades et guerrières paraît avoir été à Dodone. C'est là que, d'après les uns, elles auraient pris le nom d'Hellènes, qui était celui de leurs prêtres, nommés *voyants* ou *éclairés*, parce qu'ils adoraient le dieu du ciel. Cette désignation se serait étendue au peuple entier, et leur pays aurait été désigné comme pays de la lumière. D'après les autres, les Hellènes, peuplade d'origine aryenne comme les Pélages, auraient refoulé la première migration vers les côtes et les îles [1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pélages et les Hellènes appartenaient à la même famille de peuples et qu'ils ont été les premiers colons de la Grèce. Ce dernier nom, qui a été surtout usité par les Romains, était dérivé, d'après Hésiode, de celui de l'un des pères de la race, et il avait été donné à une localité voisine de Dodone. Les Hellènes se partagèrent en quatre familles : 1° les Achéens ou les *bons*, 2° les Eoliens ou les *mêlés*, formés du mélange de tribus différentes, 3° les

en grec *thura;* le vaisseau en sanscrit est *naus* et *plava,* en grec *néus* et *ploion*. Dunker, t. III, p. 9, 11. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. I, p. 18.

[1] La première opinion est soutenue par Dunker (vol. III, p. 13), la seconde par M. Maury (t. I, p. 38). Le dernier fait dériver le mot d'Hellènes d'εἶλὺς, *marais,* qui aurait rappelé la nature marécageuse de leur premier séjour. Dunker fait dériver le mot d'ἕλη, qui signifie *éclat du soleil.*

Ioniens et 4° les Doriens. Ces deux dernières familles formèrent les deux grandes races grecques, distinctes par le génie national et le dialecte; la première, refoulée par quelques migrations inconnues, habita surtout les côtes de l'Elide et les îles de l'Archipel; elle émigra en partie en Asie Mineure. Ce fut la race maritime, largement accessible à la civilisation, mais quelque peu amollie par le contact avec l'Orient. La seconde race, après avoir également porté ses colonies jusqu'en Asie, finit par se fixer dans le Péloponèse et y contracta un esprit mâle et énergique[1]. Du reste, ces différences nationales ne s'accusèrent que plus tard et ne se tranchèrent nettement qu'après que le caractère de chaque race eut été façonné et développé par les événements. Elles n'empêchèrent pas d'ailleurs la formation d'une nationalité commune.

Il est certain que dans la période des Pélages, les diverses tribus, malgré leur dispersion, avaient en substance la même religion. C'était celle qu'elles avaient apportée des plateaux de l'Iran et qui s'est exprimée avec une poésie si fraîche et si brillante dans les hymnes du *Rig-Véda*. Elle se diversifiait bien quelque peu en passant d'une peuplade à l'autre. Les divinités maritimes occupèrent chez les Ioniens le rang que les divinités solaires occupaient chez les Doriens, mais les uns et les autres professaient ce panthéisme naïf qui divinise et adore tout ce qui séduit l'imagination enfantine de l'humanité, au degré inférieur de son développement reli-

[1] Maury, t. I. p. 46-49.

gieux. Le ciel profond, lumineux, la terre féconde, la mer tantôt bienfaisante tantôt terrible, les sources rafraîchissantes, les arbres couverts de feuillage, la lutte victorieuse du soleil contre les ténèbres, tels sont les objets de ce culte primitif, tels sont les aspects variés de cette ondoyante divinité qui est encore trop confondue avec la vie de la nature pour que les types divers qui la personnifient se distinguent nettement les uns des autres. L'idée fondamentale de la Divinité chez les Pélages comme chez les Aryens de l'Indus est celle de lumière, de splendeur, comme l'indique le radical du mot dieu dans les deux langues[1]. Le dieu suprême dans l'ancienne religion pélagique, est le Zeus ou le Jupiter de Dodone, identique au Jupiter lycéen d'Arcadie, le dieu brillant, lumineux. Il rappelle en tout point l'Indra du *Rig-Véda;* comme lui, il lance le tonnerre et les éclairs, comme lui il séjourne dans l'air pur sur les monts, comme lui il rassemble la pluie et produit l'eau des sources dans les vallées de Dodone. Indra était le héros divin qui combattait contre les ténèbres et les nuages; Jupiter lutte de même contre les puissances malfaisantes du noir Tartare, ou les Titans, qui sont les esprits des ténèbres. Ce côté militant de la Divinité, si accusé dans le *Rig-Véda*, reparaît avec une énergie singulière en Pallas, la vierge terrible, aux yeux d'azur. Elle combat au milieu de la tempête; c'est elle qui a foudroyé Gorgo, le serpent effroyable, l'image de l'obscurité d'un ciel d'orage. Fille de Jupiter, elle

[1] *Deva* en sanscrit, *Dew* dans l'*Avesta, Theos,* en grec.

l'imagination de ses poëtes. Deux de ces légendes marquent évidemment deux phases importantes de cette période antéhistorique. La lutte des Lapithes contre les Centaures, êtres mixtes, destinés sans doute à représenter les sauvages habitants de la montagne, rappelle la guerre quotidienne qui a dû éclater entre les pacifiques habitants des plaines de la Thessalie et les tribus nomades campées sur les monts voisins. De la nécessité de se défendre a résulté pour les premiers la nécessité de bâtir des villes. Les Lapithes, dont le nom signifie constructeurs de murs, ont été amenés à jeter les bases d'une civilisation mieux assise. Ainsi, vers l'an 1300 avant Jésus-Christ, s'élevèrent Orchomène, Thèbes, Ilissus, Argos, Mycène et l'ancienne Corinthe.

La seconde de ces légendes héroïques qui jette un certain jour sur cet obscur passé est celle qui concerne Thésée, le héros athénien. On lui attribue d'abord d'avoir réuni sous un seul pouvoir toutes les petites principautés de l'Attique. Quel que soit le rôle qu'il ai joué dans cet événement, le fait n'en a pas moins un grande importance en lui-même, puisqu'il prépara l'avénement de la cité qui devait jeter un vif éclat su la Grèce et le mieux représenter son génie. Mais Thésé ne se serait pas contenté de remporter des triomph signalés dans l'Attique, il aurait encore vaincu le M notaure, monstre sauvage de la Crète, auquel les Ath niens devaient tous les ans envoyer en sacrifice la fle de leur jeunesse. Le fait historique qui se dégage év demment de ce mythe est le triomphe de l'esprit gr sur la civilisation phénicienne. Celle-ci, en effet, esse

tiellement voyageuse et conquérante, avait jeté de fortes racines dans les îles qui avoisinaient l'Attique, à Cythère comme en Crète. La divinité féminine de l'Asie occidentale, Aphrodite ou Astarté, y était adorée; les Amazones, vierges guerrières, étaient des prêtresses consacrées au service de la déesse asiatique, à la fois impure et cruelle, qui portait aussi le nom de Ma. Les Phéniciens avaient réussi à importer ce culte à Athènes comme aussi en Thessalie, à Thèbes et à Orchomène; non loin de cette ville, sur le mont Laphystion, Moloch était adoré sous le nom de Jupiter Laphystios, et réclamait des victimes humaines. Le Minotaure, auquel Athènes payait tous les ans un sanglant tribut, figurait également cette abominable divinité. Thésée, le vainqueur du Minotaure et des Amazones, est le type idéal de l'esprit grec triomphant de l'esprit asiatique et conquérant l'indépendance sans laquelle il n'y avait pas de développement pour lui [1]. Le cycle si riche des mythes concernant la guerre de Troie nous montre l'esprit grec poursuivant dans son propre empire l'esprit asiatique et remportant sur lui une éclatante victoire.

Développement de l'humanisme hellénique.

Les deux grands événements de l'âge héroïque sont la construction des villes ou la fondation des divers Etats de la Grèce primitive, et la réaction victorieuse des Hellènes contre le panthéisme asiatique. Quelle que

[1] Dunker, t. III, p. 208.

soit l'obscurité qui recouvre cette période, il est certain que ce fut un temps de guerres incessantes entre tous ces petits royaumes; la nationalité grecque fut trempée dans la lutte, et de puissantes individualités, dont les mythes nationaux ont gardé le souvenir, révélèrent dès lors la grandeur de la personne humaine. L'héroïsme préparait cette hardie apothéose de l'humanité, qui devait si longtemps se célébrer sur la cime radieuse de l'Olympe. Aussi, quand vers l'an 1104 avant J.-C., le mouvement de population amené par l'invasion dorienne eut ravivé l'esprit guerrier et réparti en même temps les deux grandes races helléniques dans les pays les plus favorables à leur génie, tout fut préparé pour l'avénement définitif de la religion nationale de la Grèce : l'ancien culte de la nature allait s'effacer devant le culte des héros divinisés. La race ionienne, grâce à son développement plus précoce favorisé par ses colonies d'Asie Mineure, allait produire l'inimitable poëte qui, donnant une voix aux aspirations de la conscience hellénique, devait presque du même coup créer la poésie et la religion de son pays, ou plutôt fonder la religion de la poésie et de l'art, la seule que la Grèce ait jamais sérieusement pratiquée.

Avant Homère on ne trouve aucune trace d'œuvres vraiment littéraires. « Bien des siècles durent se succéder, dit Otfried Muller, avant que la parole prît une aile et que le premier hymne retentît. » La poésie fut d'abord retenue dans son essor par la religion de la nature, oppressive du sentiment vraiment humain. Chose étrange! c'est surtout le deuil de la terre en hiver que

l'on éprouve d'abord le besoin de chanter, et le premier hymne qui ait retenti en Grèce est une plainte mélancolique. On l'appelait le *Linus,* parce qu'il roulait sur la fin tragique d'un demi-dieu de ce nom, mourant dans la fleur de la jeunesse. Il figurait, comme Adonis et Attys, la fin de la belle saison, au moment où l'hiver va commencer [1]. Le premier accent de la muse grecque, de cette muse plus tard si sereine, était un « hélas! » « Hélas! Linus. » ainsi commençait ce chant lugubre. Le *Pæan* était un chant à l'honneur d'Apollon. Des chants de funérailles ou d'hyménée, des chœurs [2] ou chants accompagnant la danse, des oracles mis en vers, tel est le genre de poésie dont se contente cette haute antiquité. C'est une poésie essentiellement sacerdotale, qui, au lieu d'être un jeu de l'imagination, est un rite prescrit et monotone. Son berceau est la Thessalie, où coulaient les fontaines sacrées des muses. Cette sujétion sacerdotale, éternelle en Orient, ne devait pas durer longtemps en Grèce. Le génie libre et fécond de la race hellénique s'était réveillé pendant l'âge héroïque; de grandes figures se détachaient sur un fond merveilleux; le souvenir des exploits des héros évoquait devant l'esprit ravi de leurs descendants un idéal vraiment humain. On n'éprouvait plus cet accablement stérile qu'inspire le sentiment des forces irrésistibles de la nature : on avait entrevu une force supérieure, la puissance de l'intelligence et de la liberté si souvent déployée dans les luttes qui présidèrent à la formation

[1] *Iliade,* XVIII, 569.

[2] Χόρος désigne l'emplacement pour danser.

des divers Etats. Cette puissance, dans un cadre plus restreint, avait eu un caractère plus individuel que dans les révolutions des grands empires de l'Asie. Peu importe que les victoires des Hercule et des Thésée appartiennent à la Fable, le sentiment révélé par ces mythes n'en est pas moins un fait historique, surpassant en importance tous les autres, puisque c'est lui qui a fait la Grèce, son histoire comme sa religion; l'idée du héros, c'est-à-dire la notion de l'idéal humain, a posé la limite entre l'Occident et l'Orient, entre le pays de la lumière, la patrie enchanteresse des Hellènes et le vaste empire courbé sous la loi inflexible de la nature.

L'éveil de ce sentiment humain se manifeste d'abord par l'affranchissement de la poésie. Elle brise le joug sacerdotal; elle devient laïque et guerrière. Le poëte ne chante plus seulement à l'honneur de la Divinité, il a des chants à la gloire des héros, et il les fait entendre à l'heure du festin, alors que la coupe circule de main en main et que la joie est dans les cœurs [1]. Au chantre sacré succède le rapsode; celui-ci se fait l'écho harmonieux des traditions nationales, sa place est marquée aux repas solennels et dans toutes les cérémonies publiques. On ne se lasse pas de l'entendre développer la grande légende héroïque. Des prix sont accordés à celui qui s'en est le mieux acquitté. Ainsi, toujours entretenus des grandes actions de leurs pères, les descendants des héros éprouvent pour eux un ardent enthou-

[1] *Odyssée*, XVI, 252.

siasme; cet enthousiasme devait bientôt devenir un culte ou plutôt réformer tout l'ancien culte.

Aucun de ces premiers rapsodes ne nous est connu, leur souvenir a été effacé par le rapsode immortel qui, près de 900 ans avant J.-C., unissant l'éclat de l'esprit asiatique à l'harmonie pondérée de l'esprit grec, éleva dans deux poëmes incomparables le panthéon véritable de l'hellénisme, le temple des héros construit avec le marbre le plus blanc et inondé du joyeux éclat d'un soleil matinal. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont une apothéose complète de l'humanité ou plutôt de la nationalité grecque. Tandis que les Aryens de l'Indus se sont efforcés d'ôter à leurs dieux toute individualité, et qu'ils n'ont été satisfaits que quand ils les ont tous noyés dans l'abîme sans fond du panthéisme brahmanique, les Aryens de l'Occident, partis du même point, se sont attachés à marquer d'une main ferme les traits de leurs premières divinités, à faire disparaître ce qu'elles avaient de flottant et de vague, à leur donner des contours précis, à les élever enfin de la vie impersonnelle de la nature physique au rang et à la dignité d'êtres personnels et libres. Homère, en attribuant aux dieux les qualités des héros, a été le plus puissant réformateur religieux de sa race, ou plutôt il a été son plus admirable interprète dans l'évolution accomplie par elle après l'âge héroïque. La vie des dieux est représentée par lui comme la vie humaine à sa plus haute puissance. L'Olympe est la Grèce idéale; les dieux forment un conseil de rois helléniques, dont Jupiter est l'Agamemnon. Il ne s'agit pas pour lui, comme dans la

mythologie pélagique, écho de l'Orient, de symboliser les aspects mobiles de la nature, mais bien plutôt de donner une peinture vivante de l'histoire ou du développement des forces libres et spontanées. Jupiter n'est plus l'Indra védique, le soleil vainqueur des ténèbres; c'est un grand roi que l'on peut se représenter sur son trône le sceptre en main; il a un caractère nettement déterminé; il délibère, il agit, il intervient directement dans les affaires des hommes. Il en est de même de Junon, qui est son épouse et comme telle a les sentiments d'une femme et d'une reine.

Minerve est devenue une divinité tout intellectuelle; l'éclat de son œil bleu n'est pas simplement l'image d'un ciel d'azur dégagé des nuages, mais le reflet de la pensée; elle est la divinité sage et protectrice qui introduit l'ordre dans le combat. Il en est de même de tous les autres dieux. La plus brillante création homérique est celle de Vénus, la fille ravissante de la mer, image de la beauté gracieuse et de la grâce enchanteresse. Si les dieux d'Homère sont en réalité des personnalités humaines idéalisées, ils ont toutes nos faiblesses, toutes nos passions. Ils ont leurs favoris et leurs ennemis; ils combattent tantôt dans un camp, tantôt dans un autre. Ils éprouvent la haine, la jalousie, l'amour sensuel. Ils n'ont ni la toute-science ni la toute-puissance. Ils sont d'une stature plus haute, d'une beauté plus parfaite que les hommes; mais ils sont de la même nature. Leur corps a besoin de nourriture, leur sang coule sous le glaive ou la lance, et si leurs cris ébranlent la terre, ils n'en montrent pas moins qu'ils sont sujets à la souf-

france. Tous sont soumis au mystérieux pouvoir du Destin. Et pourtant, s'ils ont les faiblesses de l'humanité ils en ont aussi la grandeur; car par un côté l'homme touche à Dieu : c'est par le côté moral. Il n'est pas absent dans la mythologie homérique. Les sentiments moraux qui président à la constitution de la cité et de la famille se retrouvent chez les dieux. Jupiter est le grand pasteur des peuples, le chef par excellence, le père de tous ses sujets. De son terrible sourcil il fait trembler l'univers, mais il s'apaise aux prières des suppliants. Il est le dieu de la justice, le dieu du foyer domestique, le protecteur de l'exilé, du mendiant, le gardien vigilant de l'hospitalité. Jamais la religion de la nature n'eût entrevu cet idéal moral, et quelles que soient les légendes grossières qui l'obscurcissent, il réalise un incontestable progrès. D'un autre côté, le courage, la fidélité, la franchise, le respect du droit, toutes ces vertus qu'on peut appeler élémentaires sont mises en honneur. Les épreuves d'Ulysse, l'attachement de son épouse et de son fils, tout le drame si émouvant dans sa simplicité de l'*Odyssée*, relève très haut l'idée morale.

Nous convenons que ces divinités, constamment compromises dans les plus étranges aventures et passionnément mêlées aux querelles des héros, favorisent bien plus l'impiété que la vénération des choses saintes. Elles ne peuvent guère inspirer que la crainte de l'esclave ou la bassesse du courtisan, qui veut acheter la faveur d'un roi qu'il sait plus puissant mais non meilleur que lui. Toutefois si l'évolution mythologique de la

Grèce a besoin de subir une longue épuration, avant d'atteindre son point culminant, elle a déjà fait deux grandes conquêtes. Les dieux apparaissent comme des êtres libres et personnels, et au travers de ce qu'ils ont encore d'incohérent et d'impur, l'idée morale a commencé à percer. Les anciennes personnifications de la nature, si nombreuses dans la religion pélagique, sont maintenues. Tous les anciens mythes sont acceptés; mais ils sont reliés les uns aux autres par cette ceinture de Vénus dont parle l'*Iliade*, image de la grâce légère et délicate. Ils revêtent, en passant par l'esprit d'Homère, la poésie la plus naïve et la plus brillante, poésie qui humanise en quelque sorte tout ce qu'elle touche. Au lieu de ces poëmes immenses et confus, comme l'Inde et son panthéisme, nous avons un poëme où tout s'enchaîne et dont les parties forment un ensemble harmonieux. On n'est plus en présence de créations bizarres qui réunissent les éléments les plus disparates. Les types sont ramenés aux proportions de la beauté; on les voit se dessiner avec netteté, nous sommes introduits dans un monde à la fois réel et idéal. Les héros et les dieux marchent, parlent et agissent sous nos yeux. Il semble que l'air léger et doré de la Grèce circule au travers de cette poésie radieuse, tant il y a de sérénité et de fraîcheur dans son coloris, tant il reproduit fidèlement dans son éclat animé ce premier épanouissement de la race hellénique, au milieu des combats et des fêtes. On respire dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* la candeur et comme la santé de l'enfance; mais c'est l'enfance du plus beau génie, ravi des spectacles étalés sous ses re-

gards et les dominant par la pensée. La valeur esthétique des poëmes d'Homère est plus qu'un fait littéraire, c'est un fait religieux, car elle constate un premier triomphe sur la religion de la nature.

Pourtant un côté sombre apparaît comme l'arrière-plan de cette création poétique si parfaite; la terre seule est belle, la vie présente seule est comblée des dons des dieux. L'*Hadès*, ou le séjour des morts, inspire l'horreur et l'effroi. Achille, le héros idéal, déclare qu'il aimerait mieux labourer la terre que de régner dans ce pâle Elysée et d'y promener l'incurable regret de tout ce qu'il avait possédé autrefois, la gloire, l'amour et la puissance. Le Tartare, au-dessous de l'Elysée, est une prison fermée par des portes de fer. Les Titans, parmi lesquels Saturne est rangé, y sont enfermés, et les coupables voient retomber sur eux l'inexorable porte d'airain. Cette vue mélancolique de la vie future est la grande imperfection de la religion homérique; c'est, à vrai dire, celle de la Grèce elle-même. Nous verrons que le désir d'éclairer d'un rayon d'espérance ce triste royaume des ombres a donné naissance aux mystères et a fait leur succès. Le culte, tel qu'Homère le dépeint, a encore la simplicité primitive; le sacerdoce est exercé par les rois et par les pères de famille, et s'il y a des prêtres et des devins, ils ne forment point une caste à part. Les libations, les prières et les sacrifices destinés à apaiser la colère des dieux, en les conviant à des festins somptueux et en leur offrant ce que l'homme a de meilleur, constituaient les rites de ce culte. Il était célébré autour d'autels placés sur une colline boisée, et

quelques temples informes commençaient à s'élever.

L'hellénisme subit une première épuration chez Hésiode. Tandis qu'Homère représente le génie ionien souple et brillant, Hésiode appartient au type dorien, plus sévère et moins flexible. « Nous ne retrouvons pas chez lui, dit Otfried Muller, cette jeune imagination d'Homère qui peignait l'âge héroïque avec tant de grâce et d'éclat. On voit qu'il a jeté un regard mélancolique sur la vie humaine. Il ne se meut pas, comme le premier, dans un monde imaginaire, mais dans le cercle même de la vie laborieuse, comme le prouve son poëme des Travaux et des Jours[1]. »

On sent aussi chez Hésiode l'influence de la poésie philosophique qui venait de naître à Milet. Ses mythes sont essentiellement métaphysiques, ses poëmes portent également la trace de la crise mythologique que la conscience grecque avait traversée pour s'élever de la religion de la nature à la religion de l'humanité. Les Titans représentent l'ancienne religion, tandis que le Jupiter d'Hésiode, le dieu jeune et vainqueur, marque l'évolution féconde de l'hellénisme et l'avénement de l'humanisme. Et pourtant Hésiode exprime le regret du passé avec éloquence. « Puissé-je, dit-il, n'être pas né dans le dur siècle de fer! » Les dieux anciens paraissent supérieurs aux dieux nouveaux, bien que ceux-ci marquent le progrès de l'idée morale. C'est que l'idée morale fortement réveillée s'accommode difficilement du mélange impur qui souille les divinités homériques. La conscience, oubliant que le joug qu'elle avait antérieu-

[1] Otfried Muller. *Geschichte der griechisch. Litter.*, c. III.

rement porté était mille fois plus ignominieux, se reporte en arrière et se prosterne devant des divinités rendues respectables par l'éloignement. C'est là l'éternelle contradiction de la Grèce et l'une des causes du développement des mystères, qui sont un retour aux anciennes divinités, ou du moins à celles qui les rappelaient le mieux, aux dieux de la terre et de l'Hadès, frères aînés des Titans. L'idée morale est admirablement mise en lumière chez Hésiode. Jupiter a pour épouse, non plus Junon, mais Métis ou l'intelligence; Thémis ou la justice lui est également unie, et il enfante avec elle les Parques, qui deviennent des puissances morales. La justice, dit-il, finit toujours par triompher dans les choses humaines [1], et si son chemin est escarpé, si les dieux ont mis la sueur et la peine devant la vertu, la route devient plus facile sur les hauteurs [2]. De telles paroles montrent combien d'Homère à Hésiode le progrès a été réel [3].

Il est plus sensible encore dans la période suivante, qui s'étend jusqu'au règne d'Alexandre et qui comprend les temps de la pleine maturité et de la riche floraison de la civilisation hellénique. Tout a contribué à préparer cette époque où la Grèce a vraiment atteint l'idéal qu'elle s'était proposé. L'homme, pour la première fois dans le paganisme, arrive à la conscience de son individualité, au sentiment de sa valeur morale comme être libre. La démocratie a presque partout remplacé la monarchie; la cité se gouverne elle-même, et tant

[1] *Opera et Dies*, v. 210. — [2] *Opera et Dies*, v. 284. — [3] Voir Maury, t. I, p. 380.

que le patriotisme y domine, l'esprit grec trouve une impulsion féconde dans ces nouvelles institutions; il y puise l'amour passionné de la liberté.

Le contact continuel des citoyens les uns avec les autres, les agitations de l'agora, les luttes intestines et les rivalités de ville à ville, toutes ces causes réunies favorisent le développement du génie national. La guerre contre la Perse, dans laquelle la prééminence se disputait entre l'Orient et l'Occident, assura le triomphe de l'hellénisme et lui donna cette exaltation légitime du patriotisme vainqueur. Hérodote rapporte qu'à la bataille de Salamine on vit le fantôme d'une femme passer au travers des galères athéniennes en leur disant : En avant! Cette femme, c'était le génie, l'âme de la Grèce en quelque sorte, qui poussait les descendants des héros vers leurs glorieuses destinées [1]. L'héroïsme réel succède à l'héroïsme légendaire; les Miltiade et les Thémistocle écrivent avec leur épée une Iliade historique presque aussi belle que l'autre, mais qui très certainement en procède, car l'esprit d'Homère a façonné cette poignée de combattants devant laquelle recule l'armée innombrable du grand roi.

La guerre persique a eu encore un autre résultat, c'est de donner un centre et un foyer à la civilisation occidentale. Athènes, qui avait servi avec tant de courage et de succès la cause nationale, devint la métropole intellectuelle de la Grèce. Elle était admirablement préparée à ce rôle; les Athéniens avaient le génie facile et brillant de la race ionienne, mais c'était des

[1] Hérodote, VIII, 84.

Ioniens de l'Europe et par conséquent doués de plus de vigueur que ceux de l'Asie Mineure.

Athènes était placée dans les conditions les plus favorables pour polir et cultiver l'esprit grec. On sait quel vif enthousiasme la beauté du site inspirait à ses habitants; qu'on relise seulement le fameux chœur d'*Œdipe à Colonne*. Ses vallons enchantés « s'embellissaient, sous les rosées du ciel, de la végétation la plus riche, couronne des grandes déesses[1]... » « L'olivier y poussait son feuillage toujours vert; des « sources murmurantes versaient sur la plaine fertile « une eau intarissable, et Aphrodite à la ceinture dorée « semblait à chaque instant sortir de cette mer étince- « lante qui baignait la cité et que fatiguait sans cesse la « rame de ses navires volant à la suite des Néréides. « Les chœurs des Muses ne l'abandonnaient jamais. » Ce dernier trait du grand poëte rappelle la meilleure gloire d'Athènes. L'éloquence, la poésie, l'art, l'histoire, la philosophie, y atteignirent sous Périclès ce degré de perfection qu'on ne verra plus, parce que nulle part l'humanité ne se retrouvera dotée d'une si belle jeunesse et de dons si merveilleux. Cependant si Athènes fut le centre de la culture hellénique, elle ne l'absorba jamais; chaque race fournit son contingent, et le génie dorien s'unit au génie ionien pour accroître

[1] Θάλλει δ' οὐρανίας ὑπ' ἄχνας
Ὁ καλλίβοτρυς κατ' ἦμαρ αἰεὶ
Νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν
Ἀρχαῖον στεφάνωμα.
Œdipe à Colonne, 715-716.

la gloire de la patrie commune. Un rapide aperçu de l'histoire de la littérature et de l'art pendant cette période nous fera suivre le développement progressif de la Grèce et nous préparera à comprendre le développement de sa conscience religieuse.

L'épopée fut longtemps le seul genre poétique cultivé en Grèce. Consacrée à la gloire des héros, reproduisant sans cesse le même cycle de légendes, transmise de rapsode en rapsode comme une tradition, elle convenait à une époque où la personnalité humaine n'était pas encore développée, car l'épopée après Homère, en passant du plus grand des poëtes aux imitateurs, était un genre de poésie essentiellement impersonnel. Quand l'individualité, favorisée par le régime démocratique, eut conquis ses droits, un nouveau genre fut créé, dans lequel les sentiments et les impressions du poëte eurent une plus grande part : ce fut le genre lyrique. Tyrtée et Simonide laissèrent parler leur cœur dans les élégies qu'ils composèrent, et Archiloque fit de ses ïambes terribles une arme de vengeance. Le caractère individuel est encore plus prononcé dans la poésie lesbienne, telle que nous la trouvons chez Sapho et chez Anacréon, flamme dévorante du cœur chez la première, clarté brillante et légère, voluptueux badinage chez le second. Mais ce fut la race dorienne qui donna à la Grèce celui qu'on peut appeler l'Homère lyrique ; Pindare, le poëte béotien, fut le chantre de la Grèce entière, bien plus que ses devanciers, Alcman, Stésichore, Ibichus. « Il appartient, dit Otfried Muller, à cet âge du peuple grec que l'on peut appeler la pleine vigueur de

jeunesse et le commencement de la maturité, dans le-
el l'énergie pratique, la soif d'une activité puissante,
combinaient comme à aucune autre époque avec la
lture morale et esthétique[1]. » Pindare est tout plein
la grande idée hellénique, de l'idée du héros, du
ec idéal; il y revient sans cesse dans ses chants;
st, à ses yeux, une divinité que le peuple doit ado-
r[2]. Il ne se lasse pas de remonter à l'âge héroïque, et
meilleur hommage à rendre aux vainqueurs des jeux
mpiques est, selon lui, de les en rapprocher, soit en
ppelant leur filiation, soit en célébrant leurs exploits.
est parce qu'ils ressemblent aux héros que leur barque
effleuré la dernière borne du bonheur[3]. Pindare a
si contribué efficacement à préciser avec netteté la
oyance fondamentale de la religion grecque. Il n'a
s moins contribué à l'épurer en relevant l'idée de la
inité. Il fait de Jupiter un dieu juste et sage, « le
and bienheureux que chantent les âmes des justes[4]. »
porte aussi sur la vie humaine un jugement plein de
ofondeur; il reconnaît la misère et la brièveté « de ce
re d'une ombre, » en attribue les maux à l'orgueil et
félicité fugitive à la bienveillance des dieux. « Un
u, dit-il, est dans tous nos bonheurs[5]. »

L'apparition de la grande poésie dramatique coïncide
c le triomphe complet de l'hellénisme sur la religion

Otfried Muller, t. I, p. 139. Voir aussi un très beau morceau de Villemain sur Pindare. (*Correspondant*, août 1857.)

Λαοσεβής.

Odes Pyth., X.

Ψυχαὶ ευσεβέων μακάρα μεγὰν ἀείδοντο. Pindare. Ed. Boisson. 7., p. 292.

Odes Pyth., VIII.

de la nature. Le drame n'est possible que quand l'homme n'est plus considéré comme l'esclave ou le jouet des forces naturelles. Il n'y a jusque là qu'un seul personnage sur la scène : c'est la nature. En peindre les révolutions régulières dans des symboles expressifs comme ceux d'Adonis ou d'Osiris, c'est tout ce que l'art peut faire. Il n'en est plus de même quand la personnalité humaine a fait son avénement; c'est désormais à sa destinée que l'on accorde le principal intérêt. Elle se relève de toute sa hauteur, et avec elle on entre dans le monde moral. Le paganisme n'y a jamais pénétré tout à fait, retenu qu'il était par les chaînes à moitié brisées du dualisme. La tragédie grecque, comme la religion, conserve encore l'idée fondamentale des religions de la nature, cette irrésistible fatalité, ce mystérieux *fatum*, sphinx égyptien qui rompt l'harmonie et trouble la sérénité de l'hellénisme. Mais on sent que cette fatalité pèse sur une créature morale qui a une part de liberté et qui frémit d'y être soumise. C'est même ce contraste entre la grandeur de l'homme, tel qu'il est dépeint par Eschyle et Sophocle, et les misères de sa destinée, qui donne un caractère si pathétique à ces antiques mélopées. Tout d'ailleurs n'est pas abandonné à la fatalité; toujours quelque crime caché a armé sa main vengeresse. L'idée morale est encore enveloppée d'un nuage; mais elle le transperce de vives clartés, et parfois elle s'en affranchit tout à fait et apparaît dans toute sa sereine beauté [1].

[1] Voir le beau livre de M. Patin sur la tragédie grecque, dont la deuxième édition vient de paraître.

Eschyle est le grand lyrique de la tragédie. Le chœur occupe chez lui la première place. Sa langue nerveuse et colorée, mettant tout un tableau dans une métaphore et tout un désespoir dans une imprécation, est l'instrument non assoupli d'un génie audacieux et presque titanique. Ses drames nationaux, qui, selon son expression, respirent le souffle de Mars, sont pleins de l'enthousiasme belliqueux qu'éprouvait la Grèce au lendemain de sa victoire sur la Perse; ses drames religieux nous initient aux luttes et aux déchirements de la conscience, qui est placée entre une ancienne religion qui s'idéalise à ses yeux parce qu'elle ne se voit plus que dans le passé, et une religion nouvelle, supérieure en soi mais qui ne la satisfait pas. Sa tragédie des *Euménides* est surtout remarquable à cet égard; on y entend les plaintes de ces antiques divinités contre Apollon, le dieu jeune et nouveau[1]; elles vomissent de sauvages imprécations contre Jupiter, qui a enchaîné le vieux Saturne. Personnifiant les terreurs de la conscience, elles protestent en son nom contre la religion tout esthétique de l'Olympe.

N'est-ce pas là également le sens profond de ce drame étrange et sublime de *Prométhée enchaîné?* Le vieux Titan est consolé par tous les vaincus de Jupiter, depuis l'Océan jusqu'à la nymphe Io, innocent objet de sa fureur. On se rappelle sa mystérieuse prophétie sur le dieu nouveau, dont la flèche transpercera un jour son persécuteur; il y a là un pressentiment sublime de la conscience. Nul dans l'antiquité païenne n'a fait entendre

[1] Νεὸς δὲ' γραίας δαίμονας καθιππάσω. *Eum.* 148.

sa voix avec plus de force et d'autorité qu'Eschyle. « Le crime, dit-il, ne meurt jamais sans postérité[1]. » « Le sang versé gèle sur la terre, appelant un vengeur[2]. » Le vieux poëte s'est fait l'écho de ce qu'il appelait « l'hymne sans lyre des Furies; » celles-ci figuraient pour lui la justice sévère qui frappe à son heure le coupable, et l'avertit d'avance par l'épouvante qui le poursuit. Eschyle a évidemment subi l'influence des mystères, qui étaient une tentative de calmer les inquiétudes de la conscience sur la vie future, par le développement du culte des divinités telluriques. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on l'ait accusé d'en avoir trahi le secret.

Avec Sophocle, la tragédie fait un grand pas. Il a créé la tragédie humaine, le drame psychologique. Celui qui, dès sa tendre jeunesse, fut désigné comme le plus beau des Grecs, et qui, à l'âge de quatre-vingt-quinze ans, arrachait son acquittement à ses juges par la lecture des chœurs d'*Œdipe à Colonne*, représente le génie grec dans ce qu'il a de meilleur; il le représente en l'idéalisant. Sa langue, transparente et limpide, correspond à la beauté, à la sérénité de son inspiration. Tandis qu'Eschyle s'attache au côté sombre et épouvanté de la conscience, personnifié dans les Erynnies, Sophocle s'attache à son côté lumineux et divin. Quel type ravissant de grâce et de pureté n'a-t-il pas créé dans cette Antigone, née, comme elle le dit, non pour haïr, mais pour aimer; qui, après avoir accompagné dans l'exil et la pauvreté son vieux père, refuse de

[1] Μηδ' ἄπαιδα θνήσκειν. *Agam.*, 711.
[2] *Choéphores*, 58, 61.

rendre le mal pour le mal à son persécuteur parricide, et préfère mourir plutôt que de manquer aux inspirations de son cœur. Antigone a le courage d'une sainte et la poétique faiblesse d'une jeune fille de la Grèce, qui tout en s'immolant pleure son beau soleil et le voile d'épousée qui devait ceindre son front; mais ce qui l'emporte chez elle, c'est le dévouement et la piété. Un souffle divin anime cette création sublime, où la tendresse de la femme s'unit à l'héroïsme du devoir; on dirait une échappée s'ouvrant dans le ciel de la Grèce sur ces profondeurs révélées plus tard à l'humanité par le Dieu dont le sacrifice lui a enseigné la charité. Personne n'a parlé avec une plus haute éloquence que Sophocle de l'obligation morale, de cette loi immortelle, inflexible, « dans laquelle est un Dieu qui ne vieillit pas. » Le souffle religieux qui l'anime éclate avec une incomparable beauté dans les dernières paroles d'Œdipe, alors que le vieux roi proscrit voit poindre dans les ténèbres de la mort une clarté mystérieuse qui illumine ses yeux éteints, et lui apporte la promesse d'une immortalité bienheureuse[1].

On comprend combien l'influence d'un Eschyle et d'un Sophocle dut être grande au point de vue religieux dans cette Athènes de Périclès. Si Euripide obéit à une inspiration bien inférieure, si l'on reconnaît en lui le poëte des sophistes, qui se joue des dieux et surtout de la divinité prise en soi, le développement pathétique qu'il donne aux passions individuelles prouve cepen-

[1] *Œdipe à Colonne,* 1610-1625.

dant combien l'humanisme s'est assimilé la conscience grecque. Les railleries mordantes d'Aristophane ont contribué à contre-balancer son influence, tout en manifestant à leur manière le triomphe de la religion humaine sur la religion de la nature. Le comique, en effet, résulte du contraste qui existe entre l'homme tel qu'il est en réalité, et l'homme tel qu'il devrait ou pourrait être. Il suppose la liberté; ôtez la liberté, il n'y a rien de choquant ou de ridicule dans l'avarice et la lâcheté. Personne ne se moque du lièvre, tandis que tout le monde rit du poltron.

L'ancienne comédie a été portée à sa perfection par Aristophane. Ses conceptions dramatiques sont aussi merveilleuses de hardiesse et d'invention qu'entachées d'un révoltant cynisme. Il unit un fantastique plein d'originalité à la peinture expressive de la réalité. Tantôt il se traîne dans l'obscénité, tantôt il s'élève au lyrisme le plus gracieux et le plus brillant, comme dans les chœurs des *Nuées*. Aristophane balance la gloire de Sophocle et d'Eschyle. Ni Cratinus, le meilleur représentant de la comédie moyenne; ni Ménandre, le père de la comédie nouvelle, ou de la comédie de mœurs et de caractères, tableau gracieux tracé par un pinceau délicat de la société corrompue où dominaient les courtisanes, n'ont égalé Aristophane en invention et en puissance [1].

Un fait d'une haute importance, et qui dénote mieux qu'aucun autre les progrès de la civilisation grecque,

[1] Voir *Ménandre*, par Guillaume Guizot.

est l'avénement de la prose vraiment littéraire. La poésie, procédant avant tout de l'inspiration, est plus impersonnelle que la prose, qui est le langage ferme et nuancé de l'historien, de l'orateur et du philosophe. C'est la langue de l'action. Aussi une belle prose suppose un état social avancé, où la personnalité humaine a vu tous ses droits reconnus. Hérodote avait encore porté le souffle de l'épopée dans la prose. Avec Périclès et Thucydide, elle devint précise, énergique, mais conservant toujours, grâce à l'harmonie de la phrase et à l'enchaînement logique des idées, sa valeur esthétique. Elle rivalise, par sa perfection chez Platon, avec la grande poésie, tandis qu'Isocrate et les sophistes l'énervent et la réduisent à n'être plus qu'une musique de mots destinée à charmer l'oreille. Elle devait plus tard se relever très haut avec Démosthènes, et faire retentir dans la tribune d'Athènes la grande voix d'un peuple libre repoussant le joug de l'étranger.

Un développement analogue s'était accompli dans l'art qui, en Grèce plus qu'en aucun autre pays, exprime et résume les diverses phases de la civilisation et les crises de la pensée religieuse [1].

Informe et grossier pendant la période pélagique, il se borne à d'élever des temples de bois, qui n'ont ni symétrie, ni élégance. L'artiste n'essayait pas alors de représenter les dieux, qui étaient moins des personnalités distinctes que de vagues personnifications des forces de la nature. On se contentait de quelques signes

1. Voir l'*Archæologie*, d'Otfried Muller.

symboliques destinés à les rappeler comme des pierres taillées à grands coups ou des colonnes plus ou moins ornées. Tels étaient les Hermès antiques auxquels bientôt vinrent s'ajouter d'impurs symboles. L'essor de l'art fut longtemps enchaîné, même après que l'idéal héroïque eût commencé à briller dans les poésies d'Homère et de ses successeurs immédiats. On tenta bien de représenter la divinité par des images de bois grossièrement taillées, mais on ne réussit pas à donner le mouvement, et la vie à ces premières statues. Les pieds n'étaient pas séparés, les yeux étaient marqués par un trait et les mains demeuraient collées contre le corps. Les artistes de cette époque reculée étaient désignés par le nom de Dédales. La peinture des vases sacrés portait le même caractère d'immobilité. Dans la période suivante (580 à 460 avant J.-C.), le développement artistique correspond au développement de l'hellénisme. L'architecture déjà sortie de sa barbarie première arrive à une grande perfection dans la construction des temples. Elle exprime par deux genres très caractérisés le double génie de la Grèce. Tandis que la colonne dorienne s'élevant immédiatement du sol était dépourvue de toute ornementation compliquée dans ses chapiteaux, et exprimait ainsi fidèlement l'esprit mâle et énergique de la race dorienne, la colonne ionienne reposant sur une base, terminant son chapiteau en volutes et multipliant les moulures élégantes, reproduit ce qu'il y a de grâce et de vivacité dans la race ionienne.

Le temple grec, qui n'avait d'abord admis de colonnes que dans sa façade, les multiplie à l'intérieur et les dis-

pose autour de la *cella* où réside la divinité. Il présente déjà le caractère de symétrie et d'unité qui en fait un tout harmonique, et non pas un édifice indéfini comme en Egypte, ou une monstrueuse pagode comme dans l'Inde. On reconnaît que les diverses parties de l'édifice sont chacune à leur vraie place et se relient les unes aux autres pour produire une impression d'ensemble. La beauté de l'architecture grecque ne réside ni dans les formes gigantesques, ni dans la prodigalité des matériaux précieux, mais dans la proportion et la mesure, dans la grâce des lignes et des contours. C'est une beauté intellectuelle et non une beauté matérielle. Il serait aussi impossible au panthéisme oriental de produire ce genre de beauté que d'écrire une Iliade. La sculpture n'atteint pas la perfection en même temps que l'architecture; la sculpture religieuse est la plus retardataire, parce qu'elle est plus liée à la tradition. Elle se contente encore de tailler le bois; elle le surcharge d'or et d'ivoire, et la valeur esthétique est sacrifiée à l'ornementation. Les dieux sont représentés assis; une expression solennelle et même austère est répandue sur leurs traits.

La sculpture laïque a une allure plus libre. Le modèle humain qu'elle commence à copier lui est fourni dans sa plus grande beauté par la race hellénique, et les jeux de gymnase en favorisent l'étude. On commence à orner les frises des temples de statues consacrées aux grands souvenirs de l'âge héroïque. Les marbres d'Egine que l'on admire à Munich appartiennent à cette période; ils nous font connaître exactement ce que l'on entendait

par le style ancien. On reconnaît ce style à la régularité des plis du costume, à la frisure symétrique des cheveux, à la tension des doigts, à un caractère de roideur partout répandu sur le corps. Cependant la statue n'est plus enchaînée et immobile comme à la précédente période. Elle a reçu le mouvement de la vie, mais c'est un mouvement qui a une régularité mécanique; les traits sont fortement accusés, mais l'âme n'y brille pas encore, et le rayon de la beauté n'a pas jailli du foyer intérieur. L'époque suivante (de Périclès à Alexandre, 560 à 330 av. J.-C.) est celle du grand art de la Grèce. Tandis qu'Eschyle et Sophocle donnent dans leur poésie une expression sublime à l'idéal tel que l'entrevoyait la race hellénique, Phidias le grave sur le marbre, l'or ou l'ivoire, et trouve encore moyen de l'épurer en le réalisant. La statue ne semble pas simplement se mouvoir comme à l'époque précédente, elle devient vivante sous le ciseau du grand artiste; car elle a la souplesse, l'allure aisée, la liberté de la vie et je ne sais quelle grâce sereine qui n'a plus reparu. *Incessu patuit dea.* Les marbres respirent, comme dit le poëte. On n'a qu'à comparer la statue grecque à la statue égyptienne pour comprendre la différence des deux civilisations. L'humanisme a affranchi la personne humaine; elle marche, elle se meut librement; les mains ne sont plus collées; les pieds ne sont plus enchaînés. La vie anime ce corps autrefois inerte; l'homme foule en vainqueur cette terre dont il n'est plus l'esclave, et la légèreté de son pas aérien révèle son affranchissement. Son bras lance le dard; sa main manie le glaive avec une grâce héroïque.

On voit qu'il a secoué le joug de la nature. Le dieu jeune et triomphant qui, dans un marbre célèbre, nous est représenté tout fier encore d'avoir frappé d'un coup mortel le serpent Python, est l'image radieuse de cette victoire de l'humanité sur ses anciennes divinités. Ce qu'il y a d'admirable dans les grandes œuvres de la sculpture appartenant à cette période, c'est cette union de la beauté et de la majesté, c'est cette sérénité douce et grave répandue sur ces traits si nobles, et d'un contour si exquis. « L'âme, dit Winckelmann, ne se manifeste que comme au travers de la surface tranquille de l'eau; elle n'éclate jamais avec impétuosité. Dans la représentation de la douleur la plus grande, la douleur demeure concentrée, et la plus douce joie circule comme un zéphir qui effleure à peine les feuilles. » Jamais nation n'exprima mieux son génie par ses œuvres que la Grèce. On croit la voir elle-même dans la représentation de ses déesses favorites, relevant aussi bien la dignité que la beauté dans la personne humaine; sereine et majestueuse à la fois, possédant la grâce et la grandeur, prête pour le combat comme pour les fêtes; à vrai dire faisant de la vie entière une fête à l'honneur de ses dieux et mettant sa gloire à conserver ce calme auguste, cette *ataraxie*, image, mais image trompeuse de la paix véritable. Il n'y a pas dans l'art grec un contraste choquant entre la réalité et l'idéal, parce que l'idéal n'est pas cherché au delà de la terre. L'artiste a trouvé la réalité la plus belle pour exprimer cet idéal restreint. Aussi n'y a-t-il rien de tourmenté dans sa manière; il répand sur ses œuvres la

félicité qui le remplit et qu'entretient la facilité avec laquelle il crée ces types incomparables. On sent que l'humanité n'a pu avoir qu'un moment pareil, et que ce moment a dû être court.

Nous avons déjà nommé l'artiste par excellence de cette période. La *Pallas* et le *Jupiter olympien* de Phidias sont ses deux chefs-d'œuvre et les chefs-d'œuvre de la sculpture elle-même[1]. Ces statues, exécutées avec les matières les plus précieuses dans des proportions colossales, donnent à la divinité une sublime expression de majesté et de beauté; elles contribuèrent à purifier l'idée religieuse. Les fragments des frises du Parthénon nous prouvent que le grand sculpteur savait aussi bien représenter la mêlée d'un combat que le calme suprême de la divinité. Mais quel que fût le sujet qu'il traitât, il demeurait toujours fidèle à son haut idéal; il conservait la beauté exquise des formes. Polyclète de Sycione, l'auteur de la *Junon d'Argos*, fut le digne émule de Phidias. Après lui, Praxitèle et Scopas, non moins habiles pour tailler le marbre, n'obéissent pas à une inspiration aussi élevée. C'est la beauté voluptueuse d'Aphrodite qu'ils se plaisent à reproduire; les Vénus de Praxitèle respirent la volupté, non pas une volupté grossière, qui ne serait plus du domaine de l'art, mais une volupté élégante, délicate, non moins dangereuse. On sent que le règne des courtisanes a commencé, et que la Grèce est déjà descendue des hauteurs sereines où elle s'est élevée un moment. Cependant

[1] Voir le *Jupiter olympien* de Quatremère de Quincy.

quelques-unes des œuvres de Scopas appartiennent encore à cette grande période. Il suffit de citer l'*Apollon pythique* et le *Groupe de Niobé;* dans cette dernière œuvre, la représentation d'une cruelle douleur n'ôte rien à la calme beauté des figures. Lysippe, continuateur de l'école d'Argos, s'est surtout attaché à la reproduction des athlètes. Son type préféré est Hercule. La peinture jette un vif éclat sur cette période. Zeuxis, Parrhasius et les peintres de l'école de Sycione, qui a pour chef Apelles, unissent l'éclat du coloris à la grâce de l'expression. Toutefois, la peinture devait en Grèce demeurer inférieure à la statuaire; le christianisme seul pouvait la porter à la perfection en lui donnant le monde intérieur de l'âme à révéler par ses couleurs aussi changeantes et variées que nos sentiments les plus intimes. Mais l'architecture, cette sœur aînée de la sculpture, qui profitait de tous ses progrès, devait atteindre son apogée à la même époque. Il suffit, pour s'en convaincre, de nommer le Parthénon, qui est parmi les temples de la Grèce ce que le *Jupiter olympien* est parmi les statues. Le Parthénon était dédié à la divinité tout intellectuelle qu'adorait Athènes; l'édifice, qui empruntait à l'ordre dorique la simplicité de ses colonnes avait un caractère de sérieuse beauté tout à fait en harmonie avec le culte de la Vierge immortelle. On y retrouvait, du reste, l'élégance la plus exquise. Un nouvel ordre, l'ordre corinthien, substituant dans les colonnes la feuille d'acanthe à la volute ionienne, remonte à cette époque d'incomparable fécondité artistique. Le temple de Jupiter olympien, orné de la fameuse statue de Phi-

dias, en rappelle toute la grandeur. C'est le temple grandiose de l'humanisme triomphant, et par conséquent le centre de l'hellénisme.

La religion était trop étroitement liée à l'art pour ne pas grandir et s'épurer avec lui[1]. Toutefois, il ne faut jamais oublier qu'il y a toujours eu en Grèce un double courant d'idées religieuses, l'un plus spiritualiste, l'autre souillé par d'impures légendes; malheureusement ces divinités contradictoires, dans lesquelles la conscience et les passions se reconnaissent tour à tour, avaient historiquement un droit égal. Jupiter, pendant cette période, devient de plus en plus le dieu souverain, le conducteur de toutes choses[2], le créateur du ciel et de la terre. C'est lui qui surveille les actions coupables des hommes, et il est à ce titre le dieu de la justice. S'il frappe, il sait aussi consoler; il est le refuge des mortels. « Le dieu des suppliants, dit magnifiquement Eschyle, s'irrite quand les cris des malheureux ne sont point écoutés[3]. » Il est toujours le dieu de la cité, le protecteur du foyer et le gardien vigilant des devoirs sacrés de l'hospitalité. Il est le dieu grec par excellence. La Grèce entière se prosternait avec un égal respect devant l'image sublime de Jupiter olympien, la plus majestueuse représentation de la divinité humanisée.

Les autres divinités ont subi pour la plupart la même transformation. Junon est l'épouse légitime de Jupiter;

[1] Maury, t. I, p. 413.
[2] Παντῶν ἀγήτωρ. Clém. d'Alex. *Strom.*, VI, 784.
[3] Eschyle, *Suppliants*, 387.

elle partage ses attributs; elle est l'idéal de la matrone. Athénée ou Minerve prend un rang très élevé sur cet Olympe transfiguré. Elle représente le côté intellectuel du dieu suprême, sa sagesse, sa prudence accompagnée de ce courage paisible qui assure le succès dans les combats. Sur son front pur et élevé brille la pensée; sa main est armée de la lance guerrière. Elle favorise en même temps l'artiste et le laboureur. Le farouche Arès ou Mars s'efface devant elle; il descend au second rang, bien qu'on lui reconnaisse l'attribut de la justice[1]. Neptune, comme Mars et Vulcain, conserve les anciens attributs; l'idéalisation était plus difficile pour des divinités si étroitement liées à la vie de la nature. Ni Mercure ni Pluton ne subissent d'importantes modifications. Aphrodite ou Vénus, bien que rabaissée par Praxitèle au rang d'une courtisane, représente pour Pindare la beauté féminine dans ce qu'elle a de plus délicat et de plus noble. La *Vénus de Milo* suffirait à elle seule pour prouver que la déesse de la beauté personnifiait autre chose que la vie galante et la volupté. La fierté et la chasteté sont empreintes sur ses traits; elle représente la jeunesse et la grâce bien plus que l'amour sensuel. Mais il était facile de prévoir que l'Aphrodite voluptueuse l'emporterait bientôt sur la Vénus idéale, et que l'ancienne Astarté orientale finirait par effacer la divinité hellénique.

Le travail d'épuration se fait surtout remarquer à cette époque dans la vénération particulière accordée à

[1] *Hymne homérique à Mars*, V, 4.

deux divinités qui étaient sans importance à la période précédente. Apollon et Bacchus sont placés immédiatement après Jupiter et Pallas. Le premier, adoré à Delphes, était d'abord le dieu de la lumière; il devint le dieu de la pureté, réclama de l'homme les ablutions saintes et le sacrifice. Lui-même, d'après les mythes de la contrée, avait eu besoin de se purifier pour avoir versé le sang du serpent Python. Aussi c'est à Delphes que l'on devait se laver du sang versé par la violence; tout un système de purification fut élaboré par les prêtres, et marqua d'un caractère plus sérieux une religion essentiellement esthétique. Apollon fut considéré comme le dieu médiateur entre le ciel et la terre; il révèle la volonté des dieux par ses oracles et réconcilie les hommes par le sacrifice avec Jupiter [1].

On connaît les périls de l'enfance de Bacchus, fils de Jupiter et de Sémélé, poursuivie par la colère jalouse de Junon, puis sa marche conquérante jusque dans l'Inde, et son retour dans la Thrace. « Bacchus, dit très bien M. Maury, est pour ainsi dire le dernier des dieux de l'ancienne Grèce. Il garde dans sa légende à la fois le caractère du héros et celui du dieu, c'est-à-dire d'homme déifié et supérieur à l'homme. Il constitue la chaîne qui lie les anciens dieux olympiens, tels qu'on les rencontre dans Homère, aux dieux modernes, héros qui viennent prendre place à côté d'eux et usurpent même parfois leurs attributs [2]. » Hercule est, à bien des égards, un dieu semblable à Bacchus; seulement comme

[1] Dunker, III, 542. — [2] Maury, I, 521.

il est rattaché de plus près à la terre, sa divinisation est une apothéose plus franche. Avec lui le Grec s'élève hardiment sur son Olympe et réclame sa part de divinité sans passer par l'idéalisation d'un Jupiter ou d'un Apollon. Hercule devint le dieu sauveur, le futur vainqueur de Jupiter. Rien n'était plus logique; les dieux véritables étaient des héros; il était dans leur destinée de supplanter les anciennes personnifications des forces de la nature. A cette époque la mythologie hellénique est encombrée de héros ou demi-dieux qui réclament l'adoration. La Grèce exprime toujours plus clairement son idée religieuse fondamentale. Tandis que l'Orient demande à la Divinité de venir du ciel s'unir à l'homme pour l'absorber, elle veut que l'homme idéal ou le héros grec s'élève de la terre au ciel, et remplace sur les autels les dieux anciens, en manifestant non-seulement la beauté esthétique ou intellectuelle, mais encore la beauté morale. Cette religion ne pouvait pas suffire à celui-là même qu'elle déifiait. Elle avait à la fois trop de grandeur et de bassesse pour subsister. Les nobles instincts de l'âme étaient à la fois réveillés et froissés par elle. Elle devait périr déchirée par cette irrémédiable contradiction.

Les mystères étaient un indice de cette insuffisance de la religion officielle et publique. Nous avons déjà expliqué comment les principaux d'entre eux se rattachèrent aux anciennes divinités telluriques. Les mystères qui roulaient sur les aventures de Bacchus renfermaient une sorte de gnose métaphysique. Selon une légende athénienne, Bacchus aurait été mis en pièces par les

Titans, puis miraculeusement sauvé par Jupiter. La mutilation du jeune dieu figurait le fractionnement des êtres à la création; sa résurrection était l'emblème de la palingénésie universelle ou du retour à l'unité de toute existence particulière [1]. Les mystères de l'amour, interprétés par les *Orphiques* figuraient également le retour des êtres à l'unité par la voie de l'amour, qui doit faire disparaître toute discorde. Le mythe de Psyché fut élaboré dans ce sens. Ces mystères, plus philosophiques que religieux, n'avaient ni l'importance ni la popularité de ceux d'Eleusis. Ceux-ci étaient destinés à conjurer l'épouvante qu'inspirait l'idée de la mort et à donner la paix à la conscience troublée [2]. Le témoignage des auteurs anciens est très positif à cet égard. Ces mystères, dit Isocrate dans son panégyrique, assurent à ceux qui y sont admis les plus douces espéranees, non-seulement pour la fin de cette vie, mais encore pour la durée de tous les temps [3]. Cicéron dit à leur sujet : « Nous n'avons pas seulement reçu le moyen de vivre dans la joie, mais encore de mourir avec une meilleure espérance pour la mort [4]. » Si ces mystères se rattachent à Cérès et à Proserpine, c'est pour des raisons profondes qu'il est facile de découvrir dans le fameux hymne homérique à Déméter, qui contient la légende sacrée dramatiquement représentée à

[1] Creuzer, traduction Guigniaut.

[2] Voir, pour les détails, les *Mémoires sur les mystères de Cérès et de Proserpine,* par M. Guigniaut, membre de l'Institut, 1856. Voir aussi le chapitre sur les *Mystères,* dans le deuxième volume de M. Maury.

[3] Isocrate. *Panégyrique,* c. VI.

[4] Neque solum cum lætitia vivendi sed etiam cum spe meliore moriendi.

Eleusis [1]. Cérès cherche en tout lieu sa fille Proserpine enlevée par Pluton. Elle arrive accablée de fatigue à Eleusis, déguisée en vieille femme. Reçue par la fille du roi Céléus, un instant distraite par les bouffonneries indécentes de la servante Iambé, elle se consacre à l'éducation de Triptolème, le fils de Céléus. Afin de lui donner l'immortalité, elle le jette dans le feu. La mère de Triptolème ayant poussé un grand cri à ce spectacle, le charme est rompu; son fils ne sera pas un dieu, il ne sera qu'un héros bienfaiteur de la contrée. Telle est la déclaration de la déesse, qui s'est soudain dévoilée et à laquelle un temple est consacré à Eleusis. Furieuse de ne pas retrouver sa fille, elle frappe la terre de stérilité, et elle ne s'apaise dans son courroux, malgré les supplications de Jupiter et des dieux de l'Olympe, que quand Pluton consent à lui rendre sa fille pour neuf mois de l'année.

Les mystères d'Eleusis, qui commençaient par une série de purifications désignées du nom de petits mystères, par opposition aux grands mystères, étaient une sorte de représentation dramatique de la légende de Cérès. Ils avaient lieu en automne et au printemps. A la première saison ils roulaient sur les recherches anxieuses de Cérès; à la seconde ils représentaient l'heureux moment où elle retrouva sa fille. L'initiation suprême était le dernier acte, le plus solennel de ce drame religieux. Les initiés ou *époptes* voyaient apparaître soudain au milieu des ténèbres l'idole de la déesse

[1] Voir cet hymne dans la collection Didot; voir aussi Sainte-Croix sur les mystères.

vivement éclairée, et autour d'elle les dieux représentés par les prêtres. Pour pénétrer le sens de ces mystères, il faut se rappeler que Cérès et Proserpine étaient d'anciennes divinités telluriques. La première représentait la terre et la seconde le grain de blé. De même que la semence descend pendant l'hiver dans l'intérieur de la terre, pour germer et reparaître au printemps, Proserpine descend trois mois dans le séjour des ombres. Les mystères d'Eleusis étaient donc tout d'abord des fêtes agricoles, mais là ne se bornait pas leur symbolisme si compliqué. La Grèce ne pouvait pas, même en revenant à ses anciennes divinités, se contenter d'y voir des personnifications des forces de la nature. Proserpine, régnant aux enfers, apparaissait comme une divinité tutélaire pour ceux qui devaient y descendre après elle. Sa réapparition à la lumière était une prophétie d'immortalité. L'homme aussi, comme le grain de blé, doit mourir pour revivre. Enfin les pérégrinations de Cérès figuraient l'égarement de l'âme qui a perdu le droit chemin, mais le retrouve après de longs détours. Deux dogmes étaient donc renfermés dans ces obscurs symboles : celui du mal ou du péché, et celui de l'immortalité [1]. Les purifications étaient destinées à opérer le salut désiré; les grandes déesses avaient seules le pouvoir de rétablir les âmes dans leur pureté première. Ainsi, tandis que la religion nationale s'imaginait avoir brisé le joug des religions de la nature, les mystères proclamaient à côté d'elle son impuissance et expri-

[1] Voir Creuzer, traduction Guigniaut, p. 869.

maient les aspirations profondes de l'âme, charmée et séduite par les splendeurs du culte, mais non satisfaite dans ses besoins plus sérieux.

Néanmoins ces troubles passagers de la conscience ne suffisaient pas pour jeter une ombre durable sur le ciel bleu de la Grèce. Entourée des chefs-d'œuvre de l'art, célébrée par des poëtes comme Sophocle et Eschyle, ayant pour temple des édifices comme le Parthénon et le sanctuaire de Jupiter olympien, elle put croire un moment qu'elle avait relevé le monde de la malédiction que l'Orient faisait peser sur lui dans ses sombres mythologies. Tous les quatre ans, les fêtes solennelles d'Olympie réunissaient, entre les montagnes sacrées, dans une plaine bordée d'oliviers et de platanes, la fleur de la jeunesse de toutes les cités. Le courage se retrempait dans ces jeux célèbres, dans lesquels le corps assoupli accroissait sa force et déployait la beauté de ses formes. On donnait une importance extraordinaire à ces jeux, parce que l'on y voyait comme l'école de l'héroïsme; ils avaient un caractère sacré aux yeux de la Grèce, toujours prête à adorer les héros et la beauté humaine dans tous les ordres. Dans l'intervalle des grands jeux olympiques, chaque cité exerçait dans ses gymnases l'élite de sa population. La vie hellénique était essentiellement une vie publique; il n'y avait de vie privée que pour les femmes, enfermées dans le gynécée. L'homme n'existait que pour l'Etat, et toute individualité devait s'absorber dans cet être collectif mais non abstrait qui siégeait toute la journée sur l'Agora, bruyant, agité, souverain jusque dans ses ca-

prices. Quel contraste, entre l'Inde ascétique qui détruit partout l'élément naturel et humain, et la Grèce qui l'accepte tout entier afin de l'ennoblir! Elle ne conçoit pas l'idéal en dehors de la nature; c'est là qu'elle le cherche, ou plutôt qu'elle le place, combinant ainsi le réalisme et l'idéalisme, empêchant le premier de devenir grossier et vulgaire, et le second de se perdre dans le vague et dans le vide; la nature embellie, voilà l'idéal hellénique : de là cette perfection plastique merveilleusement équilibrée qui en fait le véritable idéal classique; mais de là aussi ce qu'il a d'incomplet et d'insuffisant pour l'humanité, du jour où elle comprend qu'il ne s'agit pas seulement pour elle d'être ennoblie et embellie, mais bien sauvée et relevée d'une déchéance. Il est donc vrai que ce qui a fait la gloire de la Grèce a aussi amené sa ruine. Un coup d'œil rapide jeté sur son développement philosophique achèvera de nous en convaincre.

De la philosophie grecque jusqu'à Alexandre.

La philosophie d'un peuple est l'expression la plus élevée et la plus vraie de son développement. Ses philosophes, en se repliant sur eux-mêmes, dégagent de tout accessoire l'idée fondamentale qui préside à ses destinées. C'est ainsi que dans leur spéculation raffinée les brahmanes de l'Inde ont tiré courageusement les conséquences des prémisses renfermées dans les croyances nationales, et sont arrivés à formuler sans détour la doctrine de l'anéantissement. La philosophie

a rempli en Grèce une mission identique. Elle a donné une formule exacte des principes essentiels du paganisme hellénique.

Le rôle de la philosophie grecque a été inappréciable pour la préparation du christianisme : c'est d'abord une noble et grande chose que la recherche désintéressée de la vérité; cet impérissable besoin de l'esprit humain de remonter à son principe suffirait à lui seul pour prouver que ce principe est divin. On peut abuser de la spéculation, on peut en faire l'un des plus énergiques dissolvants des vérités morales. Trop souvent effrayés de l'attitude prise par elle vis-à-vis de la religion, les défenseurs des croyances positives l'ont considérée comme mauvaise en soi, confondant dans une injuste prévention l'usage et l'abus. Pour tout penseur sérieux, la philosophie est un des meilleurs titres de noblesse de l'humanité; et quand on considère sa mission avant le christianisme, on se convainc qu'elle a eu sa place dans le plan divin. Ce n'est pas, en effet, la religion en soi qu'elle a repoussée dans ses plus nobles représentants, mais seulement le polythéisme antique. Elle n'a détrôné que les faux dieux. Adoptant ce qu'il y avait de plus élevé dans le paganisme, elle s'en est servie pour le détruire, et ainsi elle a frayé la voie à la religion définitive. Elle a surtout efficacement contribué à épurer l'idée de la divinité, bien que cette épuration n'ait jamais été complète. Si le spiritualisme le plus élevé a été entrevu par elle, elle n'a pas su se garder des retours et des réactions du dualisme oriental. Malgré cette imperfection, qui a servi à sa manière le christianisme,

en démontrant la nécessité d'une révélation, les Socrate et les Platon ont rempli une mission vraiment sublime auprès de leur peuple. Ils ont été les grands prophètes de la conscience humaine au sein du paganisme; elle s'est réveillée à leur voix, et le réveil du sens moral a fait à la fois la gloire et la ruine de leur philosophie; car la conscience, une fois réveillée, ne pouvait être satisfaite que par un plus grand qu'eux; elle devait répudier bientôt des systèmes qui étaient impuissants à réaliser l'idéal moral dont ils avaient ravivé la notion. Mais périr ainsi, et pour une telle cause, c'est un grand honneur pour une philosophie: voilà pourquoi la philosophie de la Grèce a été, comme la loi des Hébreux, quoique dans un sens inférieur, un pédagogue pour amener à Jésus-Christ, selon l'expression de Clément d'Alexandrie. Elle a été par là même un véritable don de Dieu. Elle aussi a eu l'ombre des biens à venir; elle les a fait pressentir et désirer sans les donner, et il n'y avait pas de meilleure manière de préparer la venue de celui qui devait être le Désiré des nations avant d'être leur Sauveur.

On est en droit d'admettre un enchaînement rigoureux entre les divers systèmes philosophiques. La logique règne souverainement dans ce domaine de la spéculation pure : c'est ce qui en fait à la fois la grandeur et l'insuffisance. Chaque doctrine périt par ce qu'elle a de faux et d'incomplet, et la doctrine qui lui succède en est la réfutation naturelle, soit en tirant les dernières conclusions des prémisses posées, soit en substituant un principe nouveau à un principe erroné. Le grand problème de la philosophie ancienne était de

faire disparaître l'antinomie entre l'esprit et la matière, car la spéculation a toujours pour mission de ramener l'unité dans les conceptions de l'esprit humain. Ce grand problème fut aussi le grand tourment de la philosophie grecque; elle ne parvint jamais à le résoudre : une lumière plus haute était nécessaire pour cela. Tant que le dogme de la création n'était pas accepté, il n'y avait que trois solutions possibles : ou bien on posait éternellement en présence les deux termes du problème et l'on avait le dualisme le plus tranché; ou bien on supprimait l'un des termes et l'on avait tantôt le matérialisme, tantôt l'idéalisme; ou bien enfin on se réfugiait dans la théorie de l'émanation.

Si tous les systèmes ont échoué sur le même écueil, ils n'y ont pas échoué de la même manière, et quelques-uns d'entre eux, en se trompant sur un point capital, ont mêlé tant de vérités à leurs erreurs qu'ils n'en ont pas moins exercé une bienfaisante influence. Préoccupé tout d'abord de l'action morale exercée par les diverses doctrines sur les âmes, convaincu que cette action ne dépend pas toujours absolument du point de vue métaphysique, nous nous garderons avec soin de porter un jugement sommaire sur toute la philosophie grecque; nous signalerons le courant plus pur qui se discerne au travers de ses eaux troublées et qui acquiert tant de puissance et de limpidité dans le platonisme. C'est évidemment ce dernier système qui a le plus d'affinité avec le christianisme, et qui a le mieux préparé les cœurs à le recevoir, ceux toutefois qu'il n'a pas contentés. Aussi l'aurons-nous toujours en vue dans le ta-

bleau très abrégé que nous présenterons du développement philosophique de la Grèce.

Nous retrouvons sous une forme nouvelle, dans la succession des systèmes philosophiques, la succession des diverses créations mythologiques de l'humanité. Ce fait n'a pas lieu de nous étonner, car il n'y a rien d'arbitraire ou d'accidentel dans l'enchaînement des religions de l'ancien monde; elles se rattachent les unes aux autres par une dialectique cachée, mais irrésistible. L'humanité était libre de ne pas s'engager dans cette voie, mais une fois qu'elle y a fait les premiers pas elle doit la parcourir jusqu'au bout. Le *naturisme*, ou la glorification des forces de la nature, la conduit fatalement à un dualisme de plus en plus tranché, comme ce dualisme lui-même la conduit au panthéisme brahmanique, et au nihilisme des bouddhistes. Telles sont les phases que doit parcourir la pensée religieuse jusqu'à ce qu'elle aborde la sphère supérieure de l'humanisme. La pensée philosophique parcourt la même série d'idées; seulement, comme la réflexion suit l'imagination et ne la précède jamais, le développement philosophique n'a pas été parallèle au développement mythologique; les périodes de la philosophie grecque ne coïncident pas avec celles de l'histoire de la religion. Ainsi le naturisme est en pleine retraite dans la sphère religieuse qu'il prédomine encore dans la spéculation, et l'humanisme n'arrive à se formuler avec netteté dans l'école que longtemps après qu'il a triomphé dans le temple.

La pensée spéculative, en s'éveillant, imite l'exemple de la pensée religieuse; elle cherche le premier principe

de toutes choses dans la nature. Vaincu par elle depuis la chute, l'homme commence par constater sa propre défaite ; mais la constater et s'efforcer de s'en rendre compte, c'est déjà la réparer en partie. Le roseau pensant, pour parler avec Pascal, se relève vis-à-vis des forces aveugles qui l'ont courbé à terre. La philosophie du *naturisme* est déjà un affranchissement, par le fait seul qu'elle est une philosophie. La première de toutes les écoles, l'école d'Ionie, parvient sur son déclin à entrevoir le spiritualisme. Elle se partage, comme on le sait, en deux branches : la branche dynamiste et la branche mécaniste. Tandis que la première admettait, dans la nature elle-même, une force interne présidant à son développement, la seconde attribuait l'ordonnance et le gouvernement du monde matériel à un principe qui lui était étranger. Il est évident que la fraction de l'école ionienne qui plaçait le germe de la vie et le principe de l'organisation dans la nature, était bien plus près d'un matérialisme absolu que la fraction qui cherchait en dehors d'elle ce germe et ce principe. Thalès de Milet voyait ce premier principe dans l'eau, qui finit par se solidifier; Anaximènes le voyait dans l'air, dont l'inspiration et l'expiration expliquent les fluctuations de la vie; tandis qu'Héraclite l'assimilait au feu, éternellement en mouvement. Ces philosophes représentent, en philosophie, le naturisme grossier qui a prédominé en Asie Mineure. Si Diogène d'Apollonie donne à l'air les attributs de la raison et de l'intelligence, il n'y a là qu'une heureuse inconséquence. La tendance *dynamiste* de l'école ionienne n'en

demeure pas moins, dans son ensemble, entachée de matérialisme.

La tendance *mécaniste*, qui admettait, comme nous l'avons dit, un principe d'organisation en dehors de la nature, se rapproche du spiritualisme sans l'atteindre. Anaximandre de Milet se contente d'une idée vague qui n'explique rien; pour lui le premier principe est l'infini, d'où les êtres se dégagent par la séparation des contraires. Anaxagore de Clazomène enseigne que l'organisation du monde a été opérée par l'esprit. Il donne le nom d'esprit à une puissance intellectuelle qui est en dehors de la nature. « Toutes choses, dit-il, étaient ensemble et l'esprit a tout ordonné[1]. »

Ce spiritualisme n'est encore qu'à l'état d'informe ébauche; il aboutit au dualisme. En effet, si l'esprit ordonne le monde confus de la matière, d'où vient celle-ci? qu'est-ce, en définitive, que ces éléments chaotiques en fusion que l'esprit a organisés? Anaxagore ne donne aucune réponse à cette question. Aussi n'est-il pas étonnant de voir l'école pythagoricienne, qui succède à l'école ionienne, plutôt peut-être dans l'ordre logique que dans l'ordre du temps, accepter le dualisme et le formuler avec rigueur[2]. La fameuse théorie des nombres porte évidemment un caractère dualiste. En effet, le nombre primitif, duquel tout s'en-

[1] Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Diog. Laert., II, 6.

[2] Brandis (vol. I, 430) place l'école pythagoricienne après l'école d'Elée. Les remaniements de la doctrine pythagoricienne peuvent être placés à cette date, mais sa première élaboration remonte bien plus haut. Les indications chronologiques sont d'accord avec la logique.

gendre, comprend à la fois le principe matériel, qui est l'illimité, l'indéfini, et le principe spirituel, qui est l'élément de limitation et de détermination. Le nombre, qui est à la fois l'essence et le type de tous les êtres, résulte de la pénétration réciproque de ces deux éléments; il n'est simplement ni l'illimité, ni l'élément de détermination, il est la détermination dans l'illimité: en d'autres termes, la matière confuse recevant de l'élément spirituel la forme, la précision et l'harmonie, voilà le nombre. Les lois de la symétrie sont exactement observées dans cette pénétration de la matière par l'esprit; les rapports mathématiques expriment l'union du spirituel et du matériel. Contenus d'abord indistinctement dans le grand tout, le limité et l'illimité, l'esprit et la matière s'en sont dégagés pour s'unir et former un monde harmonique dont le ciel est la plus parfaite représentation. L'école pythagoricienne était une école de mathématiciens et d'astronomes. Elle nous paraît correspondre assez exactement, dans l'histoire de la philosophie, à l'évolution mythologique accomplie dans l'Iran au temps de Zoroastre. En effet, tandis que l'école d'Ionie, semblable en ceci à la religion phénicienne, ne reconnaît qu'un seul principe aveugle et confus, renfermant en lui les forces contraires de la nature, la doctrine pythagoricienne, comme l'*Avesta*, distingue deux principes; elle les oppose l'un à l'autre; elle exige que le principe matériel soit dominé par le principe spirituel; elle aboutit, comme la religion persane, à un développement moral, car elle commande à l'homme de faire prédominer partout le bien,

l'harmonie; mais aussi, comme le parsisme, elle demeure enlacée dans les liens d'un invincible dualisme. « L'unité, dit l'école pythagoricienne, vient de la dualité[1]. »

Le dualisme conduit au nihilisme. L'esprit humain ne sait pas longtemps maintenir l'équilibre entre le principe matériel et le principe spirituel. Il essaye bientôt de faire disparaître l'un des termes de cette grande antithèse. Dès que le sentiment de l'unité s'est réveillé en lui, il est disposé à tout lui sacrifier; la diversité, le mouvement, la vie des êtres particuliers lui paraissent un mal; il faut anéantir tout ce qui a une existence en dehors du grand tout; il faut le perdre dans l'abîme de l'être absolu et unique. Cette tendance s'est appelée le brahmanisme dans l'évolution mythologique de l'Orient; dans l'évolution philosophique de la Grèce, elle a produit l'école d'Elée. On sait avec quelle audace Xénophane et Parménide ont formulé l'idéalisme le plus extrême. « L'être, dit Parménide, n'a ni commencement ni fin; il n'a point de parties, car il est toujours le un identique. Il n'a point de mouvement, ajoute Mélissus, car l'être unique est toujours semblable à lui-même; or ce qui est semblable à soi ne diminue ni ne grandit. Il ne saurait donner la pluralité, car « il n'y a qu'un seul être véritable qui est toujours semblable à lui-même. [2] » Comment ne pas reconnaître le brahmanisme dans une telle doctrine? Seulement, comme elle

[1] Τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων. Aristote, *Métaphys.* A, 5.

[2] Εἰ ἓν, καὶ ἀκίνητον. Ritter et Preller, *Histor. philos. ex fontibus.* Voir p. 92, 93-105.

se produit, non pas aux bords du Gange, mais en Grèce, elle reçoit une empreinte beaucoup plus prononcée d'idéalisme. L'être un, immobile, de Parménide est doué de raison et d'intelligence. « C'est un esprit sacré, ineffable; la plénitude de l'être est dans la pensée[1]. » Si haut qu'ils l'élèvent, ils ne parviennent cependant pas à ranger sous sa loi le monde extérieur; aussi se voient-ils réduits, pour sauvegarder leur doctrine, à nier toute existence contingente. La production des êtres particuliers et du monde qui les renferme est à leurs yeux comme à ceux des brahmanes une malédiction; ils frappent la création du même anathème fulminé contre elle dans l'Inde. D'après Empédocle, rangé à tort parmi les philosophes ioniens par Brandis[2], le monde a été créé sous l'influence du principe de haine; celui-ci a rompu le lien d'amour par lequel tous les êtres étaient primitivement unis au sein de l'être unique et absolu. De là une incurable tristesse, qui projette une teinte sombre sur tout ce qui vit, naît et se meut. Empédocle l'a poétiquement exprimée quand, dans l'impuissance de triompher de ce dualisme qui reparaît toujours malgré les négations hardies de l'école d'Elée, il s'écrie : « Je suis un exilé de la vérité, obéissant à la « discorde en fureur. O malheureuse race des mortels, « de quelles discordes et de quels gémissements n'êtes-« vous pas nés[3] ! » L'ascétisme bouddhique est implicitement renfermé dans une telle plainte, et s'il n'en

[1] Ritter et Preller, 114. — [2] Brandis, I, 101.

[3] Ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε. Ritter et Preller, p. 122.

est pas sorti c'est que la sérénité hellénique contrebalançait efficacement ce sombre esprit oriental.

L'idéalisme outré de l'école d'Elée amène une réaction violente dont Démocrite est l'organe. Parménide avait nié le mouvement et la pluralité. Démocrite lui répond en niant le monde supérieur, le monde de l'esprit et de l'unité. Pour lui il n'y a plus que des atomes emportés dans un tourbillon éternel, qui les mêle et les sépare au hasard[1]. Il n'y a point de principe premier, point de Dieu, point de morale. Aux excès idéalistes des philosophes d'Elée, il oppose un matérialisme non moins absolu. Ballotté entre ces deux tendances également outrées, convaincu tour à tour par chacune d'elles des erreurs de l'école opposée, l'esprit grec, tourné d'ailleurs au scepticisme par sa subtilité native, s'y abandonne sans réserve vers la fin de cette période. Alors parurent ces dangereux sophistes qui faisaient de la philosophie un jeu, et qui, trafiquant des plus nobles préoccupations de l'esprit humain, les exploitaient au profit de leur intérêt ou de leur vanité. Heurtant les unes contre les autres les solutions contradictoires proposées par les diverses écoles sur le problème ontologique, réfutant Parménide par Démocrite et Démocrite par Parménide, ils concluaient de toutes ces discussions que l'homme ne peut arriver à la vérité, ou plutôt qu'il n'y a pas de vérité fixe, absolue; que sur toute question deux réponses également plausibles sont possibles, et qu'en définitive notre pensée mobile est la mesure de

[1] Ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα. Ritter et Preller, 46.

ıte chose [1]. Telle était la doctrine des Protagoras et ; Gorgias; ils cherchaient à l'établir par une diatique subtile et délétère qui détruisait toute évidence ionnelle et morale. Ces sophistes étaient en même nps de grands rhéteurs; ils inauguraient le règne de fausse élégance. Comme tout à leurs yeux n'était que ine apparence, ils ne visaient qu'à l'effet, à la pompe, 'harmonie du langage. Ils se plaisaient, comme nous pprend Cicéron, à plaider le pour et le contre avec e force égale dans une même cause [2]. On comprend elle fatale influence ils exerçaient sur la jeunesse; ils ıssaient chez elle ou détruisaient le sens moral. Ils ne truisaient pas moins sûrement le sens religieux, car ; sophistes étaient renommés par leur athéisme; ils ufflaient l'impiété aux jeunes gens. Ils sapaient ainsi ıtes les bases de l'Etat et inspiraient un légitime ef- i non-seulement aux hommes religieux, mais encore ceux qui étaient préoccupés du bien de la république. ıssi la philosophie fut discréditée pour longtemps r leur faute, et celui-là même qui la releva mourut ctime de l'impopularité que ses plus mortels ennemis avaient soulevée contre elle. Il fallut sa vie et mort pour la rétablir dans l'estime de la Grèce. Aune mission n'était plus haute, et ce fut celle de Soate. Quant à nous, nous n'hésitons pas à dire qu'il fut ı grand serviteur de ce Dieu qu'il ne fit qu'entrevoir, ais dont il accomplit la volonté dans la mesure de la

[1] Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Ritter et Preller, 132.
[2] « Quod judicavit Gorgias hoc oratoris esse maxime proprium rem gere posse laudando vituperandoque, rursus affligere. » Brutus, c. 12.

lumière et des forces qui lui avaient été données. Il fut fidèle « sur le peu de choses qui lui avaient été confiées, » c'est-à-dire qu'il fut fidèle à toute la portion de vérité qu'il connut.

Ce qu'il y a de plus remarquable chez Socrate, ce n'est pas le système, c'est l'homme[1]. Le souvenir qu'il laissa à ses disciples, bien que très idéalisé, l'affection mêlée de respect qu'ils ne cessèrent d'éprouver pour sa personne, témoignent suffisamment de l'élévation de son caractère et de sa pureté morale. On reconnaît encore en lui un Grec d'Athènes, nourri dans bien des erreurs dangereuses, trop asservi au joug des coutumes païennes; mais sa vie n'en est pas moins une noble vie, et il faut recourir à la calomnie pour en ternir la beauté par d'odieuses insinuations, comme le fait Lucien et comme l'ont trop souvent fait après lui de maladroits défenseurs du christianisme, qui s'imaginent qu'il profite de tous les avilissements de la nature humaine. Né dans une position humble, dépouillé de tous les avantages extérieurs dont la Grèce s'est toujours montrée si passionnément éprise, Socrate exerça une véritable royauté sur les esprits, et sa domination fut d'autant plus réelle qu'elle était moins apparente. Personne n'a plus que lui repoussé les moyens vulgaires pour produire de l'effet sur les hommes, comme la dignité d'apparat, ou la pompe magistrale du discours. Il faisait sortir la leçon morale ou philosophique des libres entretiens de l'amitié; sa parole n'avait point l'accent de

[1] Voir sur Socrate, à part les ouvrages déjà cités, la belle appréciation de Brandis (I, § 35).

l'autorité. Il préférait le ton d'une conversation enjouée dans la forme, assaisonnée d'une fine ironie et dont il lui suffisait de diriger le cours capricieux pour atteindre son but. Il n'avait point constitué d'école; toute heure et tout lieu lui étaient bons pour enseigner, la place publique comme une boutique, la salle d'un banquet comme l'intérieur d'une prison. Trois choses firent surtout sa force : son affection dévouée pour ses disciples, son amour désintéressé de la vérité et l'accord de sa vie avec sa doctrine. « Il s'étonnait, dit Xénophon, que l'on pût se procurer de l'argent en enseignant la vertu, comme si le plus grand gain n'était pas d'avoir un ami vertueux. Il aurait craint ainsi de diminuer la reconnaissance qu'il désirait inspirer [1]. »

Comparant ailleurs la vérité à une jeune vierge, il déclarait qu'il se croirait aussi bien déshonoré en la vendant pour de l'argent que s'il livrait pour une somme une jeune fille qui lui aurait été confiée [2]. Quand il disait aimer quelqu'un, il n'entendait parler de rien d'extérieur, mais toujours de l'âme et de la vertu [3]. Il mettait l'amitié par-dessus tous les biens de la terre. Quel bien, disait-il, n'est pas inférieur à un véritable ami! Il est facile de comprendre que celui qui mettait l'amitié à si haut prix inspira à ses disciples une vive et profonde affection. L'estime égalait l'affection, car ce qu'il enseignait il le pratiquait scrupuleusement. S'il recommandait la tempérance et la sobriété, il en donnait l'exemple; pauvrement vêtu, content de peu, il dédaignait

[1] Xénoph., *Mém.*, I, 2, 7. — [2] *Id.*, I, 6, 13. — [3] *Id.*, IV, 1, 2.

toutes les délicatesses de la vie. Il réunissait tous les courages : on l'avait vu intrépide sur le champ de bataille, plus intrépide encore sur la place publique résistant aux caprices de la multitude qui lui demandait, alors qu'il était sénateur, de mettre injustement dix généraux en jugement; il avait également enfreint les ordres iniques des trente tyrans d'Athènes. Les railleries d'Aristophane, qui avait traîné son nom sur la scène, ne l'avaient ni ému ni irrité. Il déploya cette même fermeté indomptable quand il fut traduit devant ses juges sous l'inculpation d'impiété. « Si vous vouliez m'absoudre, disait-il aux Athéniens, sous la condition que je me tairai désormais, je vous dirais : Je vous aime et je vous honore, mais je dois plutôt obéir aux dieux qu'à vous. Ni devant les juges, ni devant l'ennemi il n'est permis, ni à moi, ni à aucun autre d'employer toute sorte de moyens pour éviter la mort. Ce n'est pas la mort qu'il est difficile d'éviter, mais le crime : il court plus vite qu'elle. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je le suis aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la mort, qui est plus lente; et mes accusateurs, si vigoureux et si légers, ont été atteints par le crime qui est plus agile. Je m'en vais donc subir la mort; ils subiront l'infamie et l'iniquité. Je m'en tiens à ma peine comme eux à la leur. Tout est dans l'ordre[1]. » C'est la même fidélité au devoir qui pousse Socrate à refuser de fuir de sa prison, afin de ne pas violer les lois de cette pa-

[1] Ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ' ᾖ χαλεπὸν θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν θᾶττον γὰρ θανανοῦ θεῖ. Platon, *Apol.*, 29.

ie « pour laquelle, quand même elle est irritée, il faut roir plus de respect que pour un père[1]. » « Suivons, oute-t-il, la route que Dieu nous trace. » Ces derniers iots nous révèlent, chez Socrate, le profond sentiment eligieux qui l'animait, cette foi dans la Divinité qui lui aisait dire qu'un dieu l'avait donné aux Athéniens, et qu'un dieu ou une déesse le gardait en toute chose[2]. La uperstition se mêlait ici à la vérité, mais sans l'étouffer; ar comment ne pas reconnaître quelque chose de divin lans une telle vie couronnée d'une telle mort?

Quant à son enseignement proprement dit, il est très lifficile de le dégager des commentaires de ses disciples. Cependant, en comparant Xénophon à Platon et en usant de leur témoignage avec critique, on arrive à en saisir les traits généraux. Quand Cicéron déclare, dans une phrase souvent citée, que Socrate a fait descendre la philosophie du ciel en terre, il caractérise parfaitement son œuvre. En effet, il fut le premier qui ramena la philosophie de la voie des spéculations hypothétiques sur le monde et ses origines à celle de l'observation psychologique. Il ne la fit pas seulement descendre du ciel mythique des pythagoriciens ou de cette morne solitude des Eléens, où l'être immobile et unique était comme perdu; il la fit pénétrer dans l'homme, il lui donna son esprit et sa conscience à étudier; il fit de la nature humaine le champ principal de ses explorations, et il substitua à la philosophie du naturisme la philosophie de l'humanisme, accomplissant ainsi, dans le do-

[1] *Criton*, 17.
[2] Ἐμοὶ δὲ τοῦτο προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν. *Apol.*, 22.

maine de la spéculation, l'évolution déjà réalisée dans celui de la mythologie. Socrate est le premier philosophe qui ait formulé avec netteté les données fondamentales de l'hellénisme, mais en les dégageant des éléments impurs qui les altéraient dans la religion populaire. Il fut en philosophie ce que Pindare et Sophocle furent dans la poésie et Phidias dans l'art; il épura, comme eux, l'idéal de la Grèce, et l'humanisme, en passant par lui, fut empreint d'une haute spiritualité. Il l'éleva bien haut au-dessus des vaines fables de la mythologie. Déjà l'école d'Elée avait repoussé l'anthropomorphisme grossier de la religion homérique. « Dieu, avait dit Empédocle, n'a point de tête humaine ni de membres comme les nôtres; deux bras ne descendent point de ses épaules, il n'a point de pieds pour courir[1]. » Mais cette école était tombée dans l'autre extrême en frappant d'une éternelle immobilité l'être absolu, en le réduisant à n'être qu'une froide intelligence sans relations avec l'humanité. Socrate se tint à une égale distance de l'une et l'autre erreur. Son Dieu n'est plus le Jupiter de la Fable, qui est sujet à toutes nos passions; mais il n'en demeure pas moins rapproché de l'homme; il est son protecteur et son modèle à la fois. L'humanisme socratique n'est pas l'apothéose orgueilleuse de l'humanité; s'il la proclame divine, c'est au nom de l'élément supérieur qui est en elle[2]. Voilà pourquoi la grande science pour l'homme

[1] Οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται.
(Ritter et Preller, 114.)

[2] Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ ἥ εἴπερ τι κατ' ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θειοῦ μετέχει. Xénoph., *Mém.*, IV. 3, 14.

est de se connaître, de se replier dans son intérieur. En se connaissant mieux, il apprend l'inutilité de la vaine et fausse science du dehors, dont il s'est trop longtemps contenté; il constate son ignorance sur ce qu'il y a de plus essentiel. Aussi le principe de toute bonne philosophie est formulé dans l'inscription du temple de Delphes: « Connais-toi toi-même[1]. » En se connaissant, l'homme connaît aussi le bien véritable, car il est révélé par ces lois éternelles et non écrites dont Socrate, comme Sophocle, parle avec une si sainte éloquence[2]. Le bien est inséparable de la vérité; la vérité et le bien sont une seule et même chose. La science et la vertu sont étroitement unies, parce que l'objet premier de la science est le bien et que le bien ne s'apprend pas avec un cœur souillé[3]. Socrate ne distingue pas entre l'idée du bien et l'idée de la divinité; il n'admet pas de séparation entre la morale et la religion; le type auguste du bien doit être cherché dans les dieux qui non-seulement nous le révèlent et nous le conseillent mais encore nous aident à l'accomplir[4]. On comprend que, dans cette voie, Socrate ait été conduit à la notion de l'immortalité de l'âme; et s'il n'a osé l'affirmer, cela tient aux hésitations de la dialectique et non aux tergiversations de sa conscience. C'est parce qu'il croyait à l'existence du divin dans l'homme qu'il se servait de cette fameuse méthode inductive qui consistait à faire sortir de l'âme, par

[1] Xénoph., *Mém.*, IV, 2, 24. — [2] *Id.*, IV, 4, 19.

[3] Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. *Id.*, III, 9, 4.

[4] Τοῖς θεοῖς ἄρα τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι. *Id.*, IV, 4, 21.

une habile interrogation, ce qui y était renfermé et enfoui. On l'a accusé à tort d'avoir fondé l'eudémonisme ou la morale égoïste du bonheur. Si Socrate a plus d'une fois énuméré avec complaisance les résultats heureux pour l'homme, de la tempérance, de la simplicité de mœurs et de la vertu en général, il n'y avait là que l'accommodation légitime d'un philosophe qui se faisait tout à tous, et cherchait à rendre le bien attrayant à ses auditeurs sans faire du bonheur qu'il procure le mobile premier de la morale. On se tromperait également si l'on pensait que Socrate, en insistant sur le côté pratique de la philosophie, a combattu la vraie science. Il n'a combattu que la curiosité frivole qui cherche une pâture dans le spectacle de l'univers, et néglige l'âme humaine et les trésors qu'elle renferme; mais la meilleure preuve que Socrate n'a pas proscrit la métaphysique en soi, c'est qu'il a eu pour disciples Platon et Aristote. Il n'a pas laissé sans doute un système achevé : mais telle n'était pas sa mission. Il est beaucoup plus grand par ce qu'il a inspiré que par ce qu'il a enseigné lui-même, bien que dans cet enseignement fragmentaire on retrouve les solides assises sur lesquelles repose le platonisme, et ce caractère moral qui permet de remonter du divin dans l'homme au divin absolu et éternel. Socrate a donné simultanément une impulsion féconde à la conscience et à la pensée, et si l'impulsion morale a été plus énergique que l'impulsion intellectuelle, les besoins d'un temps où régnait encore l'influence des sophistes le réclamaient ainsi. C'est d'ailleurs dans cette pénétration profonde

u vrai et du bien qu'est l'originalité et la puissance de cette noble philosophie qui, plus qu'aucune autre, a travaillé à la ruine du polythéisme. Au point de vue de l'ancienne Grèce, Socrate avait mérité de mourir.

C'est pourquoi le christianisme, au lieu de ramasser les calomnies et les injures d'un Lucien contre lui, doit l'accepter comme l'un de ses précurseurs. Socrate était incapable sans doute de le remplacer, mais il était appelé à faire sentir au monde combien il lui était nécessaire en développant des besoins et des aspirations que la religion hellénique ne pouvait satisfaire. Il a représenté en Grèce la loi morale, cette loi dont saint Paul déclarait qu'écrite dans le cœur des païens elle remplit un rôle analogue à celui de la loi mosaïque. Malgré toute l'infériorité de la philosophie vis-à-vis de la révélation, tout ce que Socrate a fait ou dit pour relever les obligations de la conscience a eu le même résultat pédagogique pour son peuple que les institutions positives des Juifs. Le *Connais-toi toi-même*, pris au sérieux, aboutit à l'invocation du Dieu inconnu, qui n'est autre que le Christ.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire les petites écoles qui, nées du socratisme, n'ont su ni le comprendre ni le développer, comme l'école cyrénaïque et l'école cynique. La première est un épicuréisme anticipé; la seconde est une ébauche du stoïcisme, moins la grandeur et l'influence. Nous en venons de suite à cette noble philosophie platonicienne, qui a exercé dans tous les temps une action si puissante sur les

esprits élevés, et que l'on peut considérer comme le plus grand événement de l'histoire de la pensée en dehors du christianisme. On a même prétendu qu'elle avait rendu toute révélation inutile en donnant à l'humanité, sous la forme spéculative, la pure morale que l'Evangilé devait populariser plus tard. Pour réfuter cette opinion, il suffit d'exposer le système de Platon. Il n'est certes pas nécessaire d'exagérer ses mérites pour rendre justice à cette glorieuse école du spiritualisme dans l'antiquité, aussi grande par ce qu'elle détruit que par les idées sublimes qu'elle a mises dans le monde.

Né vers la fin du siècle de Périclès, lié aux hommes les plus distingués de la république par la parenté ou l'amitié, Platon débute en cultivant cette poésie qu'il voulut plus tard proscrire de sa *République*, mais qu'il ne parvint jamais à chasser de son esprit. En effet, s'il est vrai que la poésie se retrouve en dehors de l'arrangement des mots rhythmés, Platon est l'un des premiers poëtes de la Grèce. Dès qu'il eut connu Socrate, il n'abandonna plus la haute spéculation; ses vastes études et ses voyages, dont une sage critique doit réduire le nombre[1], le mirent en possession de tous les trésors accumulés par la science et la religion avant lui. Maniant, dans la plus belle des langues, le plus souple instrument de l'intelligence; unissant, comme l'a dit M. Cousin, le sublime et la grâce, tour à tour ingénieux et brillant, doué d'une imagination créatrice et vraiment plastique

[1] Voir Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, t. II, p. 129.

qui donnait une forme transparente à ses pensées; artiste inspiré autant que profond métaphysicien, Platon a laissé dans ses *Dialogues* une de ces œuvres parfaites comme l'humanité n'en compte pas une en plusieurs siècles. Quand il dit dans sa *République* que le plus ravissant spectacle serait celui d'une âme et d'un corps également beaux, « unis entre eux, en qui toutes les qualités seraient dans un complet accord, » il a défini sans le savoir sa manière; car, chez lui, la pensée a trouvé dans le style une forme égale à sa beauté [1].

Platon, comme Socrate, a eu pour la vérité l'amour le plus fervent. « Si quelque chose, lisons-nous dans le *Banquet*, donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue. Que pourrions-nous penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine, homogène et absolue? Ne crois-tu pas que cet homme, étant le seul ici-bas qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau est perceptible, seul engendre des vertus véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache? Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu qu'il appartient d'être chéri de Dieu, et si quelque autre doit être immortel c'est celui-là surtout. Pour atteindre à ce grand bien, la nature humaine trouverait difficilement

[1] Voir les *Dialogues de Platon*, traduction de M. Cousin; voir aussi la raduction de M. Schwalbé, dans l'édition Charpentier. Pour le texte nous itons d'après l'édition de Bekkler.

un auxiliaire plus puissant que l'amour[1]. » « Celui qui, dans les mystères de l'amour, s'est élevé jusqu'à ce point, après avoir parcouru selon l'ordre tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, aperçoit tout à coup cette beauté merveilleuse, sacrée et impérissable[2]. » Platon nous donne l'idée la plus haute et la plus austère de cet amour de la vérité et de la beauté, quand il déclare que celui qui en est possédé doit s'élever complétement au-dessus de la vie corporelle et ne jamais oublier que ce qui est pur n'appartient qu'aux purs[3]. Le vrai philosophe est celui qui aime à contempler la vérité pour elle-même. « Celui, dit-il, qui fait son unique étude de la contemplation de la vérité n'a pas le temps d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes pour la censurer et se remplir l'esprit d'aigreur; mais ayant l'esprit sans cesse fixé sur des objets qui gardent entre eux un ordre constant et immuable, c'est à imiter cet ordre qu'il s'applique. Est-il possible qu'on admire la beauté d'un objet et qu'on aime à s'en rapprocher continuellement sans s'efforcer de lui ressembler[4]? » Il est temps de chercher les grandes lignes d'un système dont nous connaissons d'avance la généreuse inspiration.

Platon s'attache d'abord à définir la science, la vraie science, celle qui est digne de ce nom. Elle se distingue

[1] Τούτου τοῦ κτήματος τῇ ανθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω ἔρωτος οὐκ ἂν τίς ῥᾳδίως λάβοι. *Banquet*, c. XXIX.

[2] *Idem.*

[3] Μή καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. *Phédon.* c. XI.

[4] *Répub.*, liv. VI, c. XIII.

non-seulement de l'ignorance mais encore de l'opinion, qui est une conclusion prématurée de notre esprit, basée non sur un examen approfondi mais sur nos impressions mobiles et fugitives. L'opinion n'a rien de certain, d'absolu; si elle échappe au néant de l'ignorance, elle ne connaît pas cependant l'être véritable; elle est, pour parler la langue de Platon, un composé d'être et de non-être. La science, au contraire, s'élève au-dessus de tout ce qui est contingent et conditionnel pour s'attacher à l'être pur, immuable et éternel. « Elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et l'être, elle les voit clairement; mais quand l'homme tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit; il n'a plus que des opinions[1]. » Sous sa forme supérieure, la science prend le nom de dialectique. Celle-ci se distingue de la physique, de la morale et de la politique en ce qu'elle recherche, non pas les manifestations diverses de l'être, mais l'être lui-même, et qu'elle ne s'arrête que quand elle a atteint l'absolu par delà toute contingence. Du reste, la science ainsi comprise empiète déjà sur la morale, car l'être en soi est inséparable du bien en soi. Le connaître, c'est connaître le bien; ce qui est pur n'étant que pour les purs, on ne peut le pénétrer qu'en l'aimant et le pratiquant. La science, dans ce sens supérieur, est déjà la vertu, et l'ignorance entraîne avec elle le mal. Le péché est un autre nom de l'erreur. Platon, en ce point, est un fidèle disciple de Socrate.

[1] *Répub.*, liv. VI, c. XIX.

Pour définir l'être véritable, il avait à se garder d'une double exagération, car il était en présence de la doctrine de Xénophane et de Zénon, qui niait la contingence et le mouvement, et du système de Démocrite qui niait l'unité et l'absolu. Platon cherche avant tout à établir que l'on doit admettre l'unité aussi bien que la pluralité et le mouvement, le mouvement aussi bien que l'unité, et concilier ainsi les contradictions qui avaient fait la fortune des sophistes. On est étonné en lisant le *Parménide* et le *Théétète* du caractère ingénieux de l'argumentation; elle roule souvent sur de subtiles analyses grammaticales. Platon montre que le langage humain implique à la fois l'unité et la pluralité; car les mots isolés n'ont aucun sens, ils ne s'éclairent pour l'esprit que quand ils sont reliés les uns aux autres. La phrase réunit ainsi la multiplicité et l'unité. Les lois de la connaissance conduisent au même résultat; dans toute connaissance il y a une dualité, un sujet et un objet, celui qui connaît et ce qui est connu. Nous sommes donc obligés de rejeter l'unité abstraite et absolue de l'école d'Elée sans tomber dans l'atomisme. Cette dialectique subtile, parfaitement appropriée d'ailleurs aux adversaires qu'avait à combattre Platon, cache une vue profonde qui est liée à tout l'ensemble de sa philosophie. Appartenant au grand mouvement de l'humanisme hellénique, il admet, comme son maître, que l'homme a été fait à l'image de la Divinité. Sa raison est divine. En conséquence les lois de sa raison, manifestées par les lois du langage, sont celles de l'être en général. La

grammaire, à ce point de vue, a une portée considérable et on ne s'étonne plus des révélations qui lui sont demandées et qui d'abord semblaient bien puériles. Ainsi en face de l'être absolu, se trouve un être contingent, multiple, doué de mouvement. Il n'est pas l'opposé de l'être, parce qu'il a une existence à lui, mais il n'est pas non plus l'être par excellence. Il occupe une position intermédiaire; il est l'*autre* éternel, toujours mêlé à l'être absolu [1]. C'est l'élément de la contingence, de la pluralité, du changement, et, pour lui donner son vrai nom, la matière; non pas cette matière grossière qui se palpe avec la main, mais une matière subtile, partout répandue et attachée à l'être absolu. Nous touchons ici à l'erreur fondamentale du platonisme, qui était celle du paganisme lui-même. L'humanisme ne parvint pas chez lui, pas plus que chez aucun philosophe de l'antiquité, à se dégager des liens du dualisme.

Le mal est inhérent à la condition de l'être fini et multiple, parce qu'il est inhérent à la matière. Eternel comme l'être, le non-être relatif n'aura pas plus de fin qu'il n'a eu de commencement [2]. C'est là l'erreur première du platonisme, celle d'où découlent toutes ses erreurs en physique, en morale et en politique; il aboutirait logiquement au nihilisme panthéiste s'il n'était pénétré du plus admirable sentiment moral.

L'être véritable est donc partout mêlé à l'être contingent. Il constitue partout l'élément de l'unité, tandis que l'être contingent représente la diversité et la mul-

[1] Voir le *Sophiste*, c. XXXV.

[2] Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν. *Théét.*, c. XXV, 176.

tiplicité. L'élément d'unité en chaque chose est son prototype ou son idée. Il y a un monde des idées ou des prototypes de tout ce qui existe, sphère supérieure de l'être où la dialectique nous élève en nous faisant remonter de la contingence à l'absolu et du multiple à l'unité. « Les idées, lisons-nous dans le *Parménide*, subsistent comme des modèles de la nature; les choses leur deviennent semblables et en sont des copies; la participation des choses aux idées consiste dans la ressemblance des choses aux idées. » L'idée, dans le platonisme, joue le même rôle que l'élément de limitation dans l'école pythagoricienne; c'est en effet la limite ou le contour qui dessine la forme des choses et les ramène à un type intelligible. Du reste, ces idées des choses sont liées les unes aux autres; elles forment un tout harmonique et elles viennent toutes aboutir à une idée suprême qui les contient en soi, l'idée du bien[1]. C'est elle qui répand sur les objets de la science la lumière et la vérité, et donne à l'âme la faculté de connaître. « Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisque le bien est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Cette idée du bien est semblable au soleil, qui ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture. En effet, les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais encore leur existence[2]. » Ce bien ab-

1 Τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, πάντων καλῶν αἰτία. *Répub.*, VII. c. III, A.
2 *Répub.*, liv. VI, c. XVIII, XIX.

solu est le dieu de Platon ; en effet il dit de Dieu qu'il est la source de tout bien et le principe des idées. Il est cet esprit qui voit en lui-même l'idée de chaque être et la réalise dans cet être [1].

Platon applique les principes de sa dialectique à sa physique. « Le monde est formé, lisons-nous dans le *Timée*, d'après un modèle invisible conçu par la raison et l'intelligence. Le Créateur ne l'a point tiré du néant ; la matière étant éternelle, il n'a eu qu'à en ordonner les éléments épars, et voyant que toutes les choses visibles n'étaient pas en repos et qu'elles s'agitaient, dans un mouvement confus et désordonné, il les prit du sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable [2]. » Ainsi le platonisme n'admet pas en réalité de création ; son dieu ne fait qu'introduire l'ordre et l'harmonie dans un chaos éternel comme lui, qui n'est autre que ce non-être, cet élément de diversité et de divisibilité que le philosophe ne peut pas plus supprimer qu'expliquer. « Le Dieu suprême, étant un Dieu sans envie, a voulu que le monde organisé par lui fût le meilleur possible. Rien n'est plus beau qu'un être intelligent. Il en fit donc un être doué d'âme et d'intelligence, l'âme étant le lien entre la matière et la raison [3]. L'univers, pris dans son ensemble, est un dieu dont l'âme intelligente circule dans un corps immense. C'est, pour parler avec Platon, un ani-

[1] *Timée. Platonis Opera*, vol. VII, p. 121.

[2] Πᾶν χὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὔτο ἤγαγεν. *Platonis Opera*, tom. VII, p. 121.

[3] *Id.*, p. 124.

mal divin, formé d'après l'idée parfaite de l'animal ou d'après l'animal type et idéal qui comprend en lui comme des parties tous les animaux particuliers, depuis les plus élevés dans l'échelle des êtres jusqu'aux plus infimes, car la perfection réside toujours dans l'unité. « Ainsi le monde est un animal visible, unique, renfermant en lui tous les animaux qui ont un rapport naturel avec lui. Pour que cet animal fût semblable par son unité à l'animal parfait, son auteur n'a pas fait deux mondes, mais il n'a produit que ce seul ciel qui est et qui sera unique. Il lui donne la forme qui lui était appropriée, et comme il devait contenir tous les êtres, cette forme fut sphéroïde. La nature de l'animal, en soi, se trouvant être éternelle, il n'était pas possible de l'attribuer complétement à l'animal qui avait été produit : il créa dans le temps une image mobile de l'éternité[1]. »

De cet animal divin et unique qui s'appelle le monde, Dieu fit sortir toutes les espèces d'animaux que l'intelligence voit comprises dans l'animal idéal, qui est le prototype de la création dans ses détails comme dans ses grands traits. Il y a quatre espèces d'animaux : la race céleste des dieux, l'espèce volatile qui traverse les nues, celle qui habite les eaux et celle qui marche sur la terre[2]. Chaque astre est un animal divin et éternel, une divinité véritable quoique secondaire. Ces dieux brillants dont notre œil peut suivre les mouvements mystérieux dans le ciel ont été chargés de

[1] *Platonis Opera*, tome VII, p. 159.
[2] *Timée*, *id.*, p. 167.

la création des êtres inférieurs. Ils constituent l'Olympe grec. Le Dieu suprême leur fournit la partie divine et immortelle qui doit s'unir à la partie mortelle chez ceux de ces êtres qui, comme l'homme, reproduisent encore par un côté le type du bien absolu[1]. Chacun d'eux est en relation avec un astre particulier dans lequel il retournera, s'il fait prédominer en lui, par la vertu, la partie divine sur la partie sensible; ceux, au contraire, qui se livreront au mal parcourront, après leur mort, une série de migrations au travers des formes inférieures de l'existence jusqu'à leur épuration complète[2]. La prédominance de l'élément divin sur l'élément matériel est impossible aussi longtemps que les mouvements désordonnés du corps n'ont pas été réglés par la raison. Platon distingue en l'homme trois parties : d'abord la raison, qui vient du Dieu suprême; le corps, qui est l'élément matériel; et l'âme, qui est le chaînon intermédiaire. L'être humain est ainsi formé à l'image du monde, dont il est en quelque sorte un modèle réduit. Par sa partie supérieure il touche à Dieu, et par sa partie inférieure il tient à cette matière incohérente, matrice de tous les êtres. Sa raison reflète le monde divin des idées, le monde de la beauté, de l'harmonie et du bien. Par ce côté, l'homme est immortel; mais cette immortalité n'est nulle part clairement définie et on ne peut savoir si elle est vraiment personnelle. Du reste, il y a toujours une grande distance entre l'homme et Dieu. « La nature divine n'étant jamais en communi-

[1] *Timée, id.*, p. 179.
[2] *Platonis Opera*, p. 124.

cation avec l'homme, c'est par l'intermédiaire des démons, qui sont comme les entremetteurs entre le ciel et la terre, que la divinité converse et s'entretient avec nous, soit pendant l'état de veille soit pendant le sommeil[1]. »

Tels sont les traits généraux de la physique de Platon. Il nous suffit de les avoir indiqués. On y retrouve la grandeur et l'imperfection de sa dialectique, c'est-à-dire un puissant effort pour tout ramener à l'unité de la pensée divine, constamment déjoué par un dualisme invincible. Le dieu de Platon subit, au travers de toutes les sphères de la vie, un véritable supplice de Mézence, en étant éternellement attaché à cette matière indisciplinée qu'il n'a pas produite et qu'il ne peut détruire. L'idée du bien, principe de l'unité, est comme rivée à la diversité incohérente qu'elle ne dompte jamais qu'à moitié. Le mal est au fond de ses plus belles créations, et plus ses œuvres se multiplient plus le mal abonde; les êtres forment une échelle décroissante. L'homme est une dégénérescence des dieux, la femme est une dégénérescence de l'homme, et ainsi de suite. Le dualisme platonicien rejoint ainsi l'émanatisme indien, sans cependant arriver à ses dernières conclusions, grâce au développement de l'élément moral.

Déjà nous avons reconnu que Platon, tout en admettant la nécessité du mal, admet chez l'homme la capacité de le vaincre, au moins en partie; il accorde une part à la liberté. La terre est à ses yeux un lieu d'épreuve et même d'expiation; car nul plus que lui n'est éloigné

[1] Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται. *Banquet*, c. XXIII.

d'un optimisme superficiel. Notre condition actuelle lui paraît une déchéance et un châtiment. « Autrefois, dit-il, dans la vie antérieure, notre âme a contemplé les essences. Sa beauté rayonnait dans tout son éclat lorsque, mêlés au chœur céleste, nous marchions à la suite de Jupiter, comme les autres êtres à la suite de quelque autre dieu; lorsque, jouissant d'une vue et d'un spectacle ravissants, nous étions initiés aux mystères qu'on peut appeler des bienheureux, et que nous célébrions, exempts des imperfections et des maux qui nous attendaient dans la mort; quand, parvenus au plus haut degré d'initiation, nous admirions ces objets parfaits, et que nous les contemplions dans une lumière pure, purs nous-mêmes, et libres du tombeau appelé le corps. Que l'on pardonne ces longueurs, ajoute Platon, au regret qu'inspire le souvenir des spectacles dont nous jouissions alors[1]. Cette vie bienheureuse a été perdue par notre faute. » Entraînée par des liaisons dangereuses, notre âme a oublié les choses sacrées qu'elle avait contemplées. Nous ressemblons actuellement à ces captifs qui nous sont si poétiquement représentés dans le septième livre de la *République*, enchaînés dans la caverne qui leur sert de prison, le dos tourné à la lumière et ne voyant, par conséquent, que les ombres des objets qui passent derrière eux sans qu'ils puissent jamais les voir eux-mêmes. Cependant ces ombres pâles et fugitives suffisent pour réveiller en nous

[1] Ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μνούμενοι· καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες. *Phèdre*, c. XXX. (Voir tous ces merveilleux morceaux.)

le souvenir du monde supérieur que nous habitâmes, si toutefois nous n'avons pas complétement lâché les rênes au coursier farouche et indompté qui, dans la symbolique platonicienne, représente la vie matérielle. L'homme qui est encore plein du souvenir des saints mystères est reporté, par la beauté imparfaite qu'il rencontre sur la terre, vers cette beauté parfaite qu'il contempla autrefois; son âme recouvre les ailes qui le portaient jadis dans les sereines régions des essences. Détaché des soins terrestres et ne s'occupant que de ce qui est divin, il est blâmé par la multitude qui le traite d'insensé et qui ne voit pas qu'il est inspiré[1]. Le beau, splendeur du vrai, rayonnement de Dieu, et qui, tout altéré et fragmentaire qu'il soit sur la terre, rappelle la beauté souveraine, ne doit pas être simplement l'objet de notre admiration. Le philosophe n'est pas appelé à une stérile contemplation. Il doit réaliser le bien, et toute la morale de Platon est destinée à nous apprendre comment il peut y parvenir. Nous connaissons déjà la nature du bien véritable; le bien véritable c'est Dieu. Pratiquer le bien, c'est ressembler à Dieu. Mais Dieu c'est l'être un et absolu. Le mal, comme nous l'avons vu, est identifié à la contingence, à la diversité, à la vie matérielle. Ressembler à Dieu, c'est donc aspirer à l'unité et fuir la contingence[2]; c'est répudier, autant qu'on le peut, tout ce qui tient à la contingence; c'est fuir la diversité, la combattre partout, en soi comme hors de soi.

[1] *Phèdre*, c. XXIX.

[2] Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. *Théét.*, c. XXV.

Une telle morale, étroitement liée à la métaphysique platonicienne, réclame nécessairement le sacrifice de l'individualité; elle tend à absorber les parties dans le tout, à refuser toute valeur à l'individu. C'est ce qui nous explique que chez Platon la morale soit inséparable de la politique et qu'il les ait, l'une et l'autre, exposées dans le même traité. Dans un système où le bien c'est l'unité, la société est tout, l'individualité n'est rien; le devoir par excellence est de s'en débarrasser le plus tôt possible : ce n'est donc que dans la sphère sociale, ou dans la république, que l'homme peut réaliser le bien; car l'Etat correspond seul à ce monde des idées qui est le monde de l'unité. Aussi le type du bien pour l'individu est-il emprunté à l'Etat, qui ramène toutes les classes de la société à l'unité[1]. Le mal en nous est un schisme; c'est la révolte d'une faculté qui rompt l'unité intérieure et détruit l'équilibre de l'âme, parce qu'elle amène le soulèvement d'une partie contre le tout. La justice consiste à lier ensemble tous les éléments qui composent l'être humain, de sorte que, de leur assemblage, il résulte un tout bien réglé et bien concerté. Platon distingue quatre vertus : la tempérance, le courage, la justice et la raison. A ces quatre vertus correspondent quatre ordres dans l'Etat : les esclaves, les guerriers, les magistrats et les philosophes; le gouvernement de l'Etat doit appartenir à ces derniers[2]. La justice incombe plus spécialement aux magistrats, le courage

[1] Πάντα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον. *Répub.*, IV, c. XVII.

[2] Voir le liv. IV de la *République*.



aux guerriers, la raison aux philosophes. I
qui consiste chez l'individu à soumettre
rieure de l'être humain à sa partie su
réalisée dans la république par le maintie
chie sociale, et ainsi elle est aussi bien pr
basses classes que par les magistrats et
Grâce à cette vertu, l'harmonie est c
l'Etat, qui arrive à refléter, en quelque
monie et l'unité du monde des idées.

Toutes les graves erreurs reprochées
le tableau qu'il nous trace de la républi
coulent de l'erreur fondamentale de son
supprime la propriété, s'il anéantit la f
tionnant la communauté des femmes,
l'éducation qu'en dehors de la maison p
fait qu'obéir à l'impulsion générale de
qui implique le sacrifice de l'individuali
de l'unité, et qui n'accorde aucune vale
du tout comparées au tout lui-même; les
rière lesquelles se réfugie la vie privé
abaissées, car la communauté de tous les l
d'une république vraiment philosophique.
Platon eût dû aller plus loin; il eût dû a
tisme absolu, contenu en germe dans
Mais la Grèce, et surtout la Grèce après
pas l'Orient. L'air qu'on y respire rend
bres et forts; il pousse au déploiemen
Platon n'a donc pas professé l'anéantisse
mais seulement l'effacement de l'individu
qu'il a vu dans le temps une image mobil

il a voulu que la république idéale fût une image mobile de l'unité du monde supérieur. Quelque regrettables que soient ses erreurs, on doit reconnaître que le tableau qu'il nous trace de la république idéale, où, depuis la gymnastique et la musique jusqu'à la philosophie, tout doit tendre à la ressemblance avec Dieu, respire un spiritualisme admirable. On est touché de la manière élevée dont il comprend l'éducation de la jeunesse. Il veut la soustraire à toute influence corruptrice, et, comme il le dit, nourrir chez elle les ailes de l'âme de ces substances lumineuses de la vérité et de la beauté qui seules leur conviennent.

Nous avons achevé d'esquisser cette grande philosophie qui a joué un rôle si important dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'humanité. Il nous est facile maintenant de mesurer la distance qui la sépare du christianisme. En vain ferait-on bon marché de la métaphysique pour s'en tenir à la morale; il y a autant de différence entre la morale du Christ et celle de Platon qu'entre le dogme chrétien et la haute spéculation de l'Académie. Aussi bien, il ne peut en être autrement; car la séparation tranchée entre le dogme et la morale est une invention de cette philosophie vulgaire qui croit que l'on peut se contenter des applications sans remonter aux principes. Il serait étrange de vouloir y ramener le grand idéaliste de l'antiquité, qui n'a vécu que pour le monde supérieur et idéal. Tel est le Dieu, tel sera le devoir; telle est la doctrine, telle sera la morale. La même distance qui sépare le dieu de Platon du Dieu des chrétiens sépare les deux morales : d'un côté, le dua-

lisme conduit à l'anéantissement de l'individualité; de l'autre, le spiritualisme triomphant consacre l'individualité humaine et la prend pour la pierre angulaire de l'édifice. Platon, comme l'Evangile, dit à l'homme que son devoir est de ressembler à Dieu; mais tandis que le dieu de Platon n'est qu'une idée sublime, un être de raison qui n'entre pas en communication directe avec les hommes, le Dieu des chrétiens est le Dieu vivant, le rès saint et le très bon, le Dieu révélé par Jésus-Christ, dont le nom est amour. De là la richesse et la fécondité de la morale évangélique.

Si nous relevons ces imperfections du platonisme, ce n'est pas dans une pensée de dénigrement; bien au contraire, c'est afin de lui conserver sa vraie mission. Si nous considérons cette philosophie sublime comme une préparation au christianisme, au lieu d'y chercher un équivalent de l'Evangile, nous n'aurons pas besoin de la grandir outre mesure pour l'admirer [1]. Il a porté le coup de mort au polythéisme; il n'a cessé de diriger contre lui une victorieuse polémique. Platon, le poëte-philosophe, a sacrifié Homère lui-même au monothéisme, et la grandeur du sacrifice révèle l'énergie de la conviction. Il n'a pas pardonné à la sirène dont les chants avaient fasciné la Grèce, à cette fraîche et brillante poésie qui avait inspiré sa religion. Il l'a couronnée de fleurs, mais il l'a chassée parce qu'elle avait abaissé l'idéal religieux de la conscience. Platon a bien admis l'humanisme, mais il l'a spiritualisé et transformé. Ce

[1] Voir sur ce sujet le livre intéressant d'Ackermann, *Das Christliche in Plato*. Hambourg, 1835.

n'est pas l'humanité tout entière qu'il a divinisée; il n'a reconnu la divinité que dans la partie supérieure de notre être. Il a ainsi élevé l'hellénisme aussi haut qu'il pouvait monter. Il a recueilli ses plus nobles éléments pour les purifier encore et les coordonner. C'est ainsi qu'après Socrate il a été l'apôtre inspiré de l'idée morale, non pas sans doute comprise dans toute sa profondeur, mais présentée néanmoins dans sa sainteté et son inflexible rigueur. Qu'on lise le *Gorgias,* le *Philèbe*, et surtout le traité sur *la République et les lois*, et l'on entendra avec ravissement la grande voix de la conscience humaine couvrant tous les sophismes de l'intérêt personnel et le tumulte des passions ! S'il nous fait assister au triomphe de l'homme inique dans la première partie de la *République*, c'est pour nous révéler à la conclusion du livre toute la fausseté de ce triomphe. « Quant aux méchants, dit-il, je soutiens que, quand même ils auraient d'abord réussi à cacher ce qu'ils sont, la plupart d'entre eux se trahissent à la fin de leur carrière; que lorsqu'ils sont devenus vieux, on les couvre de ridicule et d'opprobre, et que tous ces maux ne sont rien comparés à ceux qui les attendent dans l'autre vie. Quant à l'homme juste, soit qu'il se trouve indigent et malade, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie et après sa mort, parce que la providence des dieux est nécessairement attentive aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste et à parvenir, par la pratique de la vertu, à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec la divinité. Il n'est pas naturel qu'un homme de ce caractère soit négligé de celui

auquel il s'efforce de ressembler [1]. » Platon s'élève si haut au-dessus de tout eudémonisme, qu'il déclare nettement dans le *Gorgias* qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre. « Je soutiens, dit-il, que ce qu'il y a de plus honteux n'est pas d'être frappé injustement sur les joues, ni de se voir mutiler le corps, mais que me frapper et me mutiler injustement, et que me voler et me réduire en esclavage, commettre en un mot quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi et à ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour celui qui commet l'injustice que pour moi qui la souffre [2]. — C'est un grand combat, dit-il ailleurs, et plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit d'être vertueux ou méchant. Ni la gloire, ni les richesses, ni les dignités, ni enfin la poésie ne méritent que nous négligions pour elles la justice [3]. » L'idée morale a chez Platon une telle vérité, que, comme on l'a remarqué, l'expression qu'il lui donne a parfois une singulière analogie avec des textes des saintes Ecritures. Ce qui relève surtout son point de vue éthique, c'est qu'il n'est point entaché de ce pélagianisme sec et frivole qui est au fond de toute morale purement philosophique. Il reconnaît que l'homme ne peut par lui-même s'élever au bien. « La vertu, lisons-nous dans le *Ménon*, n'est point naturelle à l'homme ni ne peut s'apprendre, mais elle survient par une influence divine. La vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent [4]. » Platon,

[1] *Répub.*, liv. X, p. 12, 13.
[2] *Gorgias*, c. XXIX.
[3] Μέγας γὰρ ὁ ἀγών. *Répub.* liv. X, c. VIII.
[4] Voir la conclusion du *Ménon*.

en formulant un pareil système de morale, poursuivait et complétait l'œuvre de Socrate; la voix de Dieu, qui trouve encore un profond écho dans le cœur humain, avait en lui un organe que la Grèce entière écoutait; et quand bien même l'austère révélation de la conscience était enveloppée cette fois d'un langage trop harmonieux pour ne pas distraire un peuple d'artistes par la beauté de la forme, il la recevait néanmoins; les tables de la loi éternelle, quoique taillées dans le marbre le plus blanc et le plus merveilleusement sculpté, n'en étaient pas moins lues par lui. Ce fait est d'une immense importance pour ce qui concerne l'œuvre de préparation au milieu du paganisme. Du reste, Platon ne se contentait pas de développer le sentiment de la déchéance, en peignant en traits si purs l'idéal moral à ses concitoyens. Cette déchéance, il l'affirmait énergiquement, comme nous l'ont appris les fragments du *Phèdre* que nous avons cités. L'âme, dans son état actuel, lui paraissait plus défigurée que Glaucus, le marin « dont on ne peut reconnaître la première forme, tant il a été déformé par un long séjour au sein de la mer[1]. » Il était impossible qu'en insistant comme il le faisait sur la triste condition de l'homme sur la terre, il ne contribuât pas à exciter chez lui une ardente aspiration vers une condition meilleure, et à développer le besoin du salut. Malheureusement il a faussé en partie ce besoin en même temps qu'il l'a réveillé; car il a enseigné le salut par la science bien plutôt que

[1] *Répub.* liv. X, c. XII.

le salut par la rédemption. Il n'entrevoyait qu'un salut tout intellectuel et, par conséquent, essentiellement aristocratique et peu fait pour l'ensemble de l'humanité. C'est là sa faiblesse : c'est celle de toute philosophie qui n'a pas été complétée par la révélation. Elle ne peut qu'entrevoir ce qui est nécessaire à l'homme; elle ne peut le lui donner. Un système ne le sauve pas, car le salut est un fait; mais c'est déjà avoir rendu un précieux service à la race déchue que d'avoir réveillé ses besoins les plus profonds, et de leur avoir donné une immortelle expression.

Après tout, le platonisme a été la plus énergique protestation de l'esprit contre la chair dans l'ancien monde. Nous ne saurions mieux résumer notre appréciation sur cette glorieuse école qu'en lui appliquant ce que Platon a dit si poétiquement de l'amour dans le *Banquet* : elle désire ce qui est souverainement beau, sans posséder elle-même ce qu'elle poursuit.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à la philosophie d'Aristote. Ce n'est pas que nous en méconnaissions la valeur, elle a exercé une action égale à celle de Platon; elle a créé une méthode immortelle; elle a amassé de précieux matériaux. Elle est la plus savante des philosophies anciennes, mais elle a eu un rapport bien moins direct avec le christianisme, et elle n'a servi l'œuvre de préparation que d'une manière indirecte en perfectionnant la formule de l'humanisme et en continuant à saper par la base le polythéisme. Elle forme, comme on le sait, un contraste frappant avec le platonisme, tout en procédant de lui. Aristote, qui avait été

pendant vingt ans disciple de Platon, lui est demeuré fidèle sous un rapport; il a admis, comme lui et bien plus que lui peut-être, l'analogie entre les éléments supérieurs de la nature humaine et la divinité. Le dieu d'Aristote est, en définitive, la pensée, l'esprit élevé à sa plus haute puissance. Voilà pourquoi il étudie l'intelligence humaine et sa révélation dans la parole avec un soin si minutieux, espérant arriver par cette voie aux lois universelles de l'être. On conçoit, à ce point de vue, l'importance qu'il donna à la logique. Tandis que Platon s'élève immédiatement aux idées pour de là construire le monde, en s'attachant toujours à ce qui est général et éternel, Aristote se concentre tout d'abord sur le particulier, l'individuel, le contingent pour en tirer, par une patiente induction, toute sa logique. Nous ne le suivrons pas dans cette ferme analyse des formes et des modes de nos jugements, d'où il tira les grands principes de sa philosophie. De même que dans le mode ordinaire de nos jugements, qui est le syllogisme, nous allons du plus connu au moins connu, de même aussi la science d'après lui doit prendre son point de départ dans ce qui nous est le plus immédiatement connu, c'est-à-dire dans la sensation. Celle-ci, en se répétant, produit le souvenir, par le souvenir l'expérience, et l'expérience produit la science. L'esprit humain comprend deux sortes d'intelligences : l'intelligence passive, qui est comme le réceptacle de la sensation, et l'intelligence active, qui imprime aux données fournies par les sens le sceau de la pensée. Elle en dégage les premiers principes, et les vérités éternelles dont

elle a le type en elle-même. Cette intelligence active est la partie divine de l'esprit. C'est elle qui imprime un caractère intelligible, une forme déterminée aux éléments incohérents et indistincts qui nous arrivent par le canal de la sensation. Ainsi, déjà dans l'être humain, nous trouvons cette dualité de la matière et de la forme qui traverse tout le système d'Aristote. La matière, c'est ce qui est passif, indéterminé, général; la forme, au contraire, c'est ce qui est actif, déterminé, particulier. L'esprit touche au monde sensible par sa passivité, et au monde divin par son activité[1]. Aristote élève ces résultats de la logique à la hauteur de principes universels. Il prouve que l'essence d'une chose ne réside pas dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres, mais dans ce qui l'en distingue. C'est par ses différences qu'on la définit. C'est donc là ce qu'elle a d'essentiel. En conséquence l'essence des êtres ne doit pas être cherchée dans l'élément d'unité et de généralité, ou dans l'idée, ainsi que le prétendait Platon, mais dans l'élément de diversité et de particularisme. Il n'est pas possible d'être en opposition plus directe avec le platonisme.

Ainsi l'opposition de la matière et de la forme, pour Aristote, correspond à l'opposition qui existe entre l'élément de généralité et l'élément de particularisation. D'un côté est la passivité pure, le non-être; de l'autre l'activité, l'être, la pensée. La matière et la forme sont les deux grandes causes d'où procèdent tous les êtres.

[1] Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος. *Eth. nic.*, VI, 12.

La cause formelle est en même temps cause motrice et cause finale[1], car évidemment c'est l'élément de détermination qui imprime le mouvement à la matière passive en la déterminant, et c'est lui encore qui est la fin de l'être, puisque l'être n'existe réellement que quand il a passé de l'indétermination à la détermination. Le mouvement est la fin universelle de tous les êtres[2]. Il est éternel et permanent. Si le mouvement est ainsi universel et éternel, il est nécessaire qu'il y ait un premier moteur immobile qui le produise éternellement. Ce premier moteur, unique parce qu'il est absolu, est le dieu d'Aristote. « Le moteur immobile, lisons-nous dans le XII[e] livre de sa *Métaphysique*, est un être nécessaire; et, en tant qu'être nécessaire, il est le bien et, par conséquent, un principe. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. Il possède éternellement la félicité parfaite. La jouissance pour lui c'est son action même. Ce premier moteur est immatériel, car il est essentiellement énergie. Il est la pensée pure, la pensée se pensant elle-même, la pensée de la pensée[3]. » L'activité de l'intelligence pure en soi, telle est la vie parfaite, éternelle, de Dieu. Ce premier moteur, ou le bien absolu, meut le monde sans sortir de son mouvement éternellement égal, en étant l'objet du désir et de la pensée et en attirant ainsi souverainement vers lui tous les êtres. Le principe du

[1] Πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τε τινος γίγνεται καὶ ἐκ τινος. *Métaph.*. Z. 7.

[2] Τὸ γὰρ ἔργον τέλος. *Métaph.*, Θ. 8.

[3] *Métaph.*, 7, traduction Pierron.

mouvement est dans le désir universel du bien absolu. « Le monde est mu par l'attraction qu'exerce sur lui la pensée éternelle, l'énergie sereine de l'intelligence divine[1]. »

Ces principes sont appliqués à la physique. Le ciel est le premier mobile mu par le moteur divin, et tout se meut après lui. Le mouvement est la fin de chaque être; l'âme, ou l'énergie rationnelle, est la fin ou, pour parler la langue d'Aristote, l'*entéléchie* du corps. La morale, à ce point de vue, est une sorte de mécanique spirituelle; comme tout en revient au mouvement, elle est la science de l'équilibre dans la sphère supérieure de la vie. Il ne faut pas lui demander l'effort sublime du platonisme: elle rase la terre de très près. La fin, le but de la vie, est le bonheur, et le bonheur doit être cherché dans l'activité conforme à la vertu; la vertu est définie par Aristote comme la juste mesure ou le juste milieu[2]. Le grand philosophe péripatéticien sacrifie tout à l'Etat, à l'exemple de Platon. La famille est la fin ou l'entéléchie de l'individu, et l'Etat est la fin de la famille. La dignité de l'individu est foulée aux pieds. Aussi Aristote professe-t-il sans scrupule les plus odieux principes sur l'esclavage et même sur la traite des esclaves, telle qu'elle se pratiquait dans l'antiquité. Appliquant ingénieusement à la politique ses principes ontologiques, il voit dans le sol et dans la population d'un pays l'élément matériel de l'Etat; c'est à la constitution sociale à lui imprimer une forme. On sait de quelles vives lueurs son

[1] Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. *Métaph.*, K. 7.
[2] Ritter et Preller, p. 294.

génie a éclairé la politique. Son amour du juste milieu l'amenait à donner la préférence au gouvernement des classes moyennes.

Si maintenant nous apprécions dans son ensemble la philosophie d'Aristote, elle nous paraît déborder déjà, par un côté, la grande période de l'hellénisme. Elle n'inaugure pas la décadence, mais elle la prépare. Nous admirons en elle le plus puissant effort de l'esprit humain dans l'antiquité; elle laisse des résultats acquis pour jamais dans la psychologie et la logique. Elle a assoupli l'instrument de la pensée philosophique; elle lui a donné une finesse et une précision dont on profitera toujours. Néanmoins, à tout prendre, elle nous semble inférieure à sa devancière. En combattant ce que la théorie de Platon sur les idées avait d'exagéré, elle a été amenée à réagir contre l'idéal lui-même et elle a ramené la philosophie sur la pente du sensualisme. Laissant le dualisme inexpliqué tout autant que le platonisme, elle a relevé le côté sacrifié par lui, le côté de la particularité, de la contingence. On peut prévoir que les successeurs d'Aristote oublieront bientôt la partie élevée de son système, celle qui concerne le premier mobile, et qu'ils s'attacheront à la sensation pour la sensation. Mais c'est surtout au point de vue moral qu'éclate l'infériorité d'Aristote. Son dieu, comme il le dit lui-même, est au-dessus de la vertu[1]; il est la pensée pure plutôt que le bien; indifférent, solitaire, il n'entretient aucun rapport avec les hommes. La morale n'a

[1] Ὁ γὰρ θεὸς βελτιὼν τῆς ἀρετῆς. *Ethic. nec.*, VII, 1.

pas de base divine ; elle n'a point un type éternel devant les yeux ; elle n'a point de secours à attendre d'en haut. Aussi la philosophie d'Aristote a eu très peu d'action sur la conscience. Son mérite essentiel est d'avoir donné à l'humanisme hellénique sa formule la plus parfaite, en faisant de Dieu la raison éternelle, la pensée qui se contemple elle-même. Aristote a, par là même, achevé de ruiner le polythéisme dans les hautes régions de l'intelligence. « Le commandement de plusieurs, dit Aristote dans sa *Métaphysique*, n'est pas bon ; il ne faut qu'un seul chef. Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse la nature entière. Tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, on les représente sous la figure de certains animaux, et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables[1]. »

Ce passage nous suffirait à lui seul pour nous montrer que nous avons atteint le terme de la période de progrès et de gloire pour le paganisme. D'Orient en Grèce, l'idée de Dieu s'est épurée et précisée ; l'homme commence à comprendre que l'union avec la Divinité doit être autre chose qu'une absorption panthéiste ou une apothéose humanitaire. Il entrevoit une union plus sainte, une réparation plus digne de Dieu et de lui.

[1] *Métaph.*, XII, 8.

Mais en même temps il ne sait où la trouver; l'épuration de l'idée religieuse et les progrès de l'idée philosophique ont évoqué un nouvel idéal devant ses yeux; mais cet idéal est lointain et vague. Il n'a d'ailleurs aucun moyen de le réaliser; il en sait assez pour se détacher de ses anciennes religions, pas assez pour avoir une foi qui le satisfasse. Aussi n'est-il pas étonnant qu'après la grande période philosophique de la Grèce commence une période d'incrédulité, d'affaissement moral, inaugurant cette longue et universelle décadence qui était peut-être aussi nécessaire à l'œuvre de préparation que la période du développement religieux et philosophique.

I. — LE PAGANISME GRÉCO-ROMAIN.

TRANSFORMATION DU PAGANISME ANTIQUE
)IS ALEXANDRE ET SOUS LA DOMINATION ROMAINE.

La Grèce sous Alexandre et ses successeurs.

ı décadence de l'hellénisme commence à l'époque a plus grande gloire extérieure; elle remonte aux [uêtes d'Alexandre; car, pour lui, c'était descendre de subir l'influence de l'Orient, c'était revenir en re et retomber en partie de l'humanisme sous le des religions de la nature. D'ailleurs, ce rappro ıent de tous les cultes, cette rencontre de tous les x devait à la longue les détruire les uns par les s, et, de tous ces débris d'autels, former l'autel au inconnu, héritier mystérieux que le monde vieilli ıdit longtemps. Depuis Philippe et Alexandre, l'an- type démocratique, si favorable au développement esprit hellénique, s'efface de plus en plus; il dispa- comme disparaît une institution qui a possédé une de vitalité, non pas tout d'un coup, mais graduelle-

ment et avec des retours fréquents. Athènes jeta encore un vif éclat sur la liberté mourante; dans cette ville des muses, la gloire politique était inséparable de la gloire littéraire; Démosthène, tout en défendant la république, donna au monde les plus beaux modèles de l'éloquence, et conféra l'immortalité à des discours d'occasion grâce à la perfection de la forme. Depuis la mort de ce grand citoyen, Athènes ne fit plus que déchoir, et, malgré quelques velléités d'indépendance, elle s'accoutuma peu à peu au joug étranger. On vit le peuple qui avait applaudi les harangues de Démosthène, venir au devant du roi Démétrius, quelques années après sa lutte héroïque contre la Macédoine, avec des couronnes de laurier et des chants tels que ceux-ci : « Les autres dieux sont trop loin ou sont sourds; ils ne sont pas ou ils n'ont pas souci de nous. Toi, nous te voyons devant nous; tu n'es pas un simulacre de bois ou de pierre, mais un corps de chair et de sang[1]. » Les divers états de la Grèce subirent le même sort; ballottés de domination en domination dans les luttes des lieutenants d'Alexandre, ils essayèrent de reconquérir leur indépendance en formant des confédérations; mais ils ne surent pas même s'unir pour la défense d'une cause commune; les ligues achéenne et étolienne s'affaiblirent par leurs divisions, et Sparte essaya en vain de reconquérir la suprématie. Divisés entre eux, ces petits États invoquèrent l'appui d'alliés dangereux, se tournant tantôt vers la Macédoine, tantôt vers l'Egypte, et pré-

[1] Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, p. 252.

parant ainsi la ruine totale de la liberté grecque, que Rome allait bientôt briser pour toujours.

Au déclin d'Athènes correspond la gloire croissante d'Alexandrie, qui devient le centre de la civilisation grecque pendant cette période. La première de ces villes avait été le foyer le plus brillant de l'hellénisme; elle avait été longtemps sa métropole intellectuelle. On y avait admiré une civilisation forte sans dureté, gracieuse sans mollesse, combinant dans un harmonieux ensemble toutes les qualités de la race hellénique. C'est ce qui fit de ce petit pays la terre classique de la liberté et de l'art; le beau dans tous les genres y apparut dans ses proportions délicates et revêtit une perfection inimitable. Athènes fut vraiment la république des lettres, la démocratie idéale où les distinctions de l'esprit l'emportaient sur toutes les autres, où tous les dons intellectuels se développaient avec une merveilleuse facilité et se retrempaient dans les luttes fécondes d'un peuple libre. Alexandrie, la nouvelle métropole de la Grèce, est en tout point l'opposé d'Athènes. Bâtie par un grand conquérant qui avait rêvé de réunir le monde sous son sceptre, elle avait été choisie par lui pour servir de point de jonction entre l'Orient et l'Occident, et il y avait fait construire des temples aux divinités de l'Egypte comme aux divinités de la Grèce. Elle fut toujours fidèle à la pensée de son fondateur : le génie de l'Orient et le génie de l'Occident s'y mêlèrent, s'y confondirent et s'y altérèrent réciproquement. Indéfiniment agrandie sous les Ptolémées, recueillant dans son immense bibliothèque tous

les trésors de la culture antique, devenue l'entrepôt du commerce universel, elle fut une ville du monde plutôt que la capitale d'un royaume; elle eut dans son sein des représentants de toutes les religions. A côté du temple de Jupiter on vit s'élever le temple de Sérapis en marbre blanc, et, non loin, la synagogue juive. Un scepticisme universel prit naissance à Alexandrie et effaça toujours davantage les caractères distinctifs de l'esprit grec.

On peut suivre, d'Athènes à Alexandrie, la transformation qu'il subit pendant cette période, en religion comme en philosophie, dans l'art comme dans la littérature. La chute de la liberté devait avoir une influence considérable dans l'ancien monde, où la morale était si étroitement unie à la politique, où l'individu s'annihilait si complétement devant l'Etat. Une fois l'Etat asservi et humilié, l'idéal moral lui-même était voilé et la démoralisation, fruit du découragement dans une société où les consolations supérieures étaient inconnues, devait faire des progrès effrayants. En religion, l'épuration mythologique, qui avait été poursuivie avec succès par les grands artistes comme par les grands poëtes du siècle de Périclès, cessa complétement. Nous avons déjà mentionné l'action dissolvante de la philosophie grecque sur les croyances nationales. Elle avait ruiné la foi aux dieux olympiens au nom d'un idéal supérieur, mais d'un idéal trop vague pour remplacer l'ancienne foi populaire. Le langage des philosophes avait d'ailleurs toujours conservé une certaine ambiguïté sur ce point délicat; la mort de Socrate leur avait enseigné la prudence; ils n'avaient pas pris une position nette. Le polythéisme

était miné en dessous, mais non renversé avec franchise. Les philosophes n'avaient laissé debout que son cadavre, puisqu'ils avaient sapé la foi aux dieux homériques; mais ce cadavre n'en subsistait pas moins, et il fallait se prosterner devant lui.

La Grèce en savait trop et pas assez; elle en savait trop pour croire complétement à ses dieux, pas assez pour adorer une autre Divinité. Aussi n'est-il pas surprenant qu'à la période d'épuration succède une période d'abaissement religieux; les apothéoses se multiplient; on fonde des cultes et des fêtes en l'honneur de rois puissants, tels que Démétrius Poliorcète à Athènes, Attale à Sicyone, Antigone en Achaïe, Ptolémée à Rhodes[1]. En même temps le contact avec l'Orient ramène l'ancienne religion de la nature; le culte de Bacchus prend une extension croissante et revêt un caractère toujours plus asiatique. L'impiété profite de cet abaissement de l'idée religieuse et Evhémère de Messine, 300 ans avant J.-C., déclare ouvertement que les dieux ne sont que d'anciens rois divinisés après leur mort par la crainte ou par la superstition. Il ne voyait dans Aphrodite qu'une courtisane merveilleusement belle, et il racontait qu'Harmonia était une danseuse phrygienne séduite par Cadmus.

Le mouvement philosophique de cette époque poussait dans la même voie d'abaissement religieux et moral. D'après l'exposé que nous avons fait de la philosophie d'Aristote, on peut prévoir qu'il était dangereux pour

[1] Dœllinger, p. 315.

ce maître illustre d'avoir des continuateurs. S'il s'était retenu, par la vigueur de son génie, sur la pente du sensualisme, où il glissait déjà, ses successeurs n'étaient pas capables du même effort; la partie élevée de sa métaphysique, concernant le moteur immuable, le Dieu bienheureux qui se pense éternellement et qui n'est que la pensée de la pensée, tout ce grand côté de sa philosophie allait être oublié ou méconnu, et le conseil, que par opposition au platonisme il avait donné à ses disciples, de s'attacher avant tout à la sensation, mal compris et exagéré par eux, devait, dans un temps d'affaissement moral, ouvrir la carrière au sensualisme. Déjà ses disciples immédiats, les péripatéticiens Dicéarque et Straton, écartaient résolûment l'idée de Dieu de la philosophie; ils affirmaient qu'aucune divinité n'était nécessaire pour expliquer la formation du monde. Ainsi qu'on le voit toujours aux temps de décadence sociale, une école sceptique apparaît, cachant une amère tristesse dans son rire ironique; elle vient proclamer de cruelles déceptions et elle ne triomphe que sur les ruines des grandes choses. De même que les premiers sceptiques avaient brisé l'un contre l'autre l'atomisme et la doctrine d'Elée, les nouveaux sceptiques opposent Aristote à Platon et Platon à Aristote; ils trouvent leur meilleure joie à voir ces deux illustres philosophes se transpercer mutuellement et succomber avec la philosophie elle-même, dont ils ont été les représentants les plus puissants. Timon et Pyrrhon déclarent que de chaque chose on peut également dire qu'elle est et qu'elle n'est pas, et, qu'en conséquence, il faut cesser de se tourmenter et arriver au

calme absolu, qu'ils décorent du nom d'ataraxie[1]. Spectateurs des hontes de leur patrie, entourés de tous les exemples de lâcheté et de corruption, ils écrivent cette maxime, digne d'un temps où la liberté meurt trahie par les sens : « Rien n'est honteux, rien n'est juste en soi, la loi et les coutumes font seules la justice et l'iniquité[2]. » Arrivé à cet extrême, le scepticisme meurt dans le vide qu'il a fait autour de lui. Pyrrhon déclarait que la négation trop nettement articulée impliquait encore la possibilité d'une certitude et qu'il fallait s'en abstenir.

Si l'on mesurait par la durée l'importance des écoles, nulle gloire n'eût égalé celle de l'école épicurienne et de l'école stoïcienne. Cependant ce sont deux philosophies de décadence, d'abord parce qu'elles professent le dédain de la haute spéculation et ensuite parce qu'elles reposent sur des principes sensualistes. Il n'est pas nécessaire de le démontrer longuement pour l'épicuréisme : d'après Epicure, la philosophie est essentiellement l'art de nous rendre heureux ; c'est donc avant tout une morale, et quelle morale ! Son principe premier est qu'il faut fuir la souffrance et chercher le bonheur, identique au plaisir[3]. Nous ne devons être guidés dans notre choix des plaisirs que par la pensée d'éviter toute souffrance. C'est à ce titre que la vertu qui n'est pas autre chose

[1] Πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν. Ritter et Preller, p. 324.

[2] Οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν, μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει παντά. Diog. Laert., l. IX, 61.

[3] Ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν. Ritter et Preller, p. 333.

que la modération est désirable [1]. Ce n'est pas du reste qu'il faille s'abstenir des autres plaisirs. Epicure dit nettement que le commencement et la racine de tout bien est dans les plaisirs de la table [2]. Il ajoute que nous devons éviter de nuire à notre prochain, afin qu'il ne porte pas atteinte à nos propres intérêts.

En logique, tout est ramené à la sensation; l'atomisme pur est le principe de la physique épicurienne. Les corps ont été formés par la combinaison des atomes; l'âme n'est qu'un composé d'atomes légers, elle périra quand ils se sépareront [3]. Les dieux sont des êtres matériels comme l'âme; impassibles, ils ne s'occupent pas de nous et il ne faut pas les fatiguer, ou plutôt nous fatiguer, en les priant [4]. Une telle philosophie se juge elle-même; elle convient aux époques d'asservissement et de corruption, car elle proclame l'impunité de l'injustice et la légitimité de la volupté. Il n'est pas de plus sûr moyen d'enchaîner un peuple libre que de le dégrader.

Le stoïcisme, fondé par Zénon et complété par Cléanthe et Chrysippe, partait de principes logiques identiques à ceux de l'épicuréisme pour conclure en morale dans un sens diamétralement inverse. Lui aussi plaçait dans la sensation le point de départ de toute science; la sensation écrit les idées sur l'âme comme sur une cire

[1] « Le plaisir est le commencement et la fin du bonheur. On ne peut vivre agréablement si l'on ne vit raisonnablement et justement. » Diog. Laert., X, 128.

[2] Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονη. Ritter et Preller, p. 338.

[3] Ἡ ψυχὴ σῶμά. Diog. Laert., X, 63.

[4] Diog. Laert., X, 123.

amollie, préparée à recevoir des empreintes[1]. La certitude se fonde sur une certaine évidence sensible, et la vérité elle-même est corporelle[2]. Les stoïciens professaient le panthéisme le plus décidé. Les deux principes de l'univers, d'après eux, sont la matière et la raison, qui n'est que le feu subtil appelé le feu artistique, principe actif répandu dans l'univers comme le sang dans les veines[3]. C'est lui qui est le Dieu véritable, le Jupiter universel qui pénètre toute chose[4]. Le monde, pris dans son ensemble, réalise le bien ; le mal n'est que relatif et apparent : il consiste dans la particularité et la passivité. Du reste, tout se plie aux lois de la fatalité. L'âme n'est pas immortelle, car elle est corporelle[5]; la partie de l'âme universelle qui l'anime se confondra en définitive avec le principe actif du monde. Quant à l'univers, il doit être consumé par le feu, mais pour renaître après cette combustion[6].

De cette physique matérialiste, le stoïcisme tirait une morale sévère, mais irréalisable et souvent inconséquente. Le premier principe de cette morale semble, au premier abord, appartenir à l'épicuréisme. « Il faut, dit Zénon, se conformer à la nature[7]. » Mais la nature pour lui c'est le principe actif, c'est la raison. Se conformer à la nature, c'est donc faire dominer toujours le principe

[1] Ritter et Preller, *Hist. phil. ex fontibus*, p. 358.
[2] Ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά. *Id.*, p. 364.
[3] Diog. Laert., III, 34.
[4] Πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. Ritter et Preller, p. 366.
[5] Diog. Laert., VII, 156.
[6] Ritter et Preller, p. 368.
[7] Τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. Ritter et Preller, p. 380.

rationnel et actif, c'est se mettre au-dessus de la passivité, c'est triompher de toute émotion, de toute souffrance et aussi de tout plaisir, car le plaisir est un état passif de l'âme : c'est arriver à l'insensibilité[1]. La vertu est identique à la raison : aussi s'enseigne-t-elle comme un système. Elle est absolue de sa nature; on l'a ou on ne l'a pas, car le principe rationnel est un et indivisible[2]. Il n'y a pas de degrés, pas de nuances dans la vie morale. Du reste, le stoïcisme, sous sa première forme, n'a pas professé le rigorisme qu'il affiche plus tard à Rome; il ne s'est pas élevé si haut à Athènes. Il paraît même que, sous prétexte d'impassibilité, ces premiers stoïciens toléraient sans scrupule quelques-uns des vices les plus honteux du paganisme. La philosophie du Portique devait subir plus tard une épuration notable, en ralliant à elle toutes les grandes âmes qui voulaient réagir contre l'effroyable abaissement moral de la Rome impériale. Elle fut le refuge des nobles cœurs; mais, ainsi que nous le verrons, elle eut beau pousser la sévérité jusqu'aux dernières limites, elle ne parvint jamais à neutraliser les funestes conséquences de ses premiers principes. Elle ne put s'élever jusqu'au spiritualisme. Niant à la fois Dieu et l'immortalité, elle ne sut pas donner à la morale ses véritables bases; ramenant tout au moi, elle fut, malgré les apparences, entachée d'un incurable égoïsme. L'orgueil lui ôte tout caractère désintéressé; découragée de son impuissance métaphysique, elle se concentra de plus en plus sur les appli-

[1] Diog. Laert., VII, 87. — [2] Diog. Laert., VII, 127.

itions pratiques. Si le stoïcisme fut puissant comme rotestation contre les pires infamies du paganisme, il e borna à constater la décadence sans la retarder d'un our.

Le scepticisme n'avait trouvé son maître ni dans le toïcisme ni dans l'épicuréisme. Aussi reparaît-il sous me forme nouvelle. Il prétend se couvrir du nom de Platon et renouer la chaîne de la vraie tradition socraique. La nouvelle académie, d'abord modérée et prulente avec Arcésilas, déclare bientôt, par la bouche le Carnéade, que toute certitude est impossible. S'emarant de l'idée des stoïciens que la sensation est la ource de nos connaissances, Carnéade établissait sans peine que la sensation ne donne rien d'absolu ni de certain, et il en concluait qu'il faut nous en tenir au vraisemblable[1]. D'un tel principe on ne pouvait tirer que l'eudémonisme, et Carnéade ne s'en fit pas faute. Ainsi depuis que la philosophie avait déserté les hauteurs du platonisme, elle était fatalement ramenée au scepticisme et au matérialisme. Elle se condamnait au triste rôle de maximer les pratiques d'une époque de corruption.

Si, de la philosophie, nous passons à la littérature, nous serons encore plus frappés de la transformation qui s'opère dans le génie grec. On sent qu'il a perdu l'inspiration créatrice; il ne respire plus l'air vivifiant de la liberté et ne se retrempe plus dans les luttes démocratiques. Aussi, pour tout ce qui implique le déve-

[1] Ritter et Preller, p. 404, 405.

loppement de la vie politique, la décadence est notoire. La comédie nouvelle et l'idylle sont les seuls genres qui conservent une distinction réelle. C'est que Ménandre pour peindre les vices de la vie privée, et Théocrite pour célébrer les charmes de la solitude, n'ont pas besoin des nobles inspirations du patriotisme. Rien ne les remplace pour la grande poésie et l'hospitalité splendide que reçoivent dans le Musée d'Alexandrie les représentants les plus éminents des lettres et des sciences, ne leur rend pas le souffle qui animait les Eschyle, les Sophocle et les Pindare. La tragédie n'est plus la représentation solennelle des mythes nationaux; c'est un exercice littéraire, un concours académique dont un roi distribue les récompenses. Les sept poëtes de la pléiade, malgré leur appellation ambitieuse, ne dépassent pas la médiocrité : ce sont des déclamateurs et des érudits. La poésie épique tourne à la dissertation; elle devient didactique et scientifique. Callimaque de Cyrène ne chante pas les héros; il célèbre les causes. Dicéarque écrit une description géographique de la Grèce, et Aratus fait un poëme sur les phénomènes. Les *Argonautes* d'Apollonius de Rhodes ont beau recouvrir la science d'une forme souvent poétique, l'érudit l'emporte sur le poëte; la foi, la naïveté, l'enthousiasme lui manquent. Quelquefois la poésie est rencontrée comme par accident; on est saisi par un beau vers, par une brillante description; mais la réflexion domine, et avec elle la froideur. Le moment n'est pas encore venu où une source nouvelle de poésie jaillira de la terre desséchée, la poésie de la tristesse éclairée d'un pressentiment pro-

phétique. L'ancien monde n'est pas encore assez humilié; il n'accroît plus ses richesses, mais il en fait l'inventaire. Il éprouve une vive satisfaction à les compter, et cette satisfaction, qui n'est plus l'enthousiasme, est ce qu'il y a de plus contraire à la poésie. Si les poëtes manquent, les grammairiens et les commentateurs abondent; ils fixent le canon de la littérature grecque, et déterminent avec soin les œuvres vraiment classiques, avouant ainsi que la grande époque littéraire est passée, et qu'eux et leurs successeurs en sont réduits à imiter les types immortels du beau sans essayer d'en créer de nouveaux. Zénodote, Aristophane de Byzance et Aristarque, occupent le premier rang parmi les critiques et les grammairiens; mais s'ils dissèquent habilement la grande poésie, ils n'ont pas le pouvoir de la ressusciter. L'histoire seule trouve son profit dans les circonstances nouvelles qui ont été faites à la littérature : son horizon s'est élargi; elle n'est plus exclusivement nationale; elle commence à rechercher avec Polybe l'enchaînement profond des causes et des effets. L'éloquence, au contraire, dépérit de plus en plus : elle n'est plus la langue nerveuse et passionnée des débats publics au sein d'un peuple libre; plus elle est vide et creuse, plus elle prend les formes amples et affecte une fausse majesté. Cicéron l'a caractérisée admirablement en l'appelant *asiatique;* c'était peindre d'un mot sa pompe frivole et sa bassesse.

On put croire que l'art, depuis Alexandre, prendrait une extension nouvelle [1]. Le premier contact avec

[1] Voir Otfried Muller, *Archæologie*, p. 144-176.

l'Orient rajeunit l'inspiration sans l'altérer; la nationalité hellénique avait encore trop de vigueur pour abdiquer. L'artiste grec pouvait bien être séduit par le grandiose oriental, mais non pas déserter la tradition des écoles de son pays. Cependant le nouvel ordre de choses inauguré par le conquérant allait bientôt précipiter la décadence des arts plastiques. L'artiste, dans les intelligentes démocraties de la Grèce, devait chercher dans ses œuvres à saisir l'esprit et l'imagination de tout un peuple artiste lui-même. Il fallait donc qu'il s'attachât à un point de vue élevé, universel et vraiment humain: de là le caractère religieux et patriotique de ses inspirations. Il n'en est plus de même depuis qu'il a trouvé auprès des princes une protection assurée. Il est désormais préoccupé de flatter leurs goûts et leurs plaisirs. Toutes les grandes idées de l'hellénisme avaient été exprimées par les glorieux artistes du temps de Périclès. Ils avaient, comme les poëtes leurs contemporains, emporté avec eux la noble inspiration à laquelle ils avaient obéi. Leurs successeurs étaient rompus à tous les secrets du métier; ils maniaient le ciseau avec une habileté incomparable; mais ils n'avaient pas d'idées grandes, et surtout d'idées religieuses à exprimer. L'art se faisait courtisan; il l'était avec une distinction merveilleuse, mais qui ne pouvait racheter la vile condition acceptée par lui. Il élevait plus de palais que de temples; il visait au brillant et à l'utile, comme le prouve la construction d'Alexandrie et d'Antioche. Il était beaucoup plus préoccupé d'embellir la demeure de l'homme que de donner un caractère imposant aux édifices reli-

gieux. L'ordre corinthien avait universellement détrôné l'ordre dorique; les arts mécaniques prenaient un développement extraordinaire; les chars, les machines de guerre étaient ornés avec luxe; la sculpture multipliait les statues de princes, comme aussi les marbres qui personnifiaient les villes fameuses: les statues des dieux, lui procurant moins de profit, étaient beaucoup plus rares. L'école de Rhodes, fondée à cette époque, produit des chefs-d'œuvres, comme le *Laocoon* et le *Taureau de Farnèse*. Mais déjà la préoccupation de l'effet est sensible; elle a quelque chose de théâtral, tout en demeurant fidèle aux règles du beau. On peut prévoir que plus l'inspiration manquera, plus la recherche de l'effet sera sensible, plus on s'éloignera de la beauté classique, si pure et si paisible. Les pierres précieuses sont travaillées avec un grand soin, comme tout ce qui tient au luxe. Quant à la peinture, elle suit la même marche que la sculpture; elle tourne au métier; elle s'amollit et se prodigue. La mosaïque, qui contribue à l'ornementation des palais, acquiert une prédominance fâcheuse. Ainsi, en religion comme dans la philosophie et dans l'art, la décadence se prépare, retardée encore et dissimulée par l'éclat d'une civilisation raffinée, mais amenée irrésistiblement par la corruption croissante et l'écroulement des bases morales du monde ancien. Un événement considérable va hâter cette décadence; c'est la conquête de la Grèce et du monde par Rome et la formation de l'empire.

Rome avant et après la conquête de la Grèce.

Pendant que la Grèce s'épuisait en luttes intestines, une puissance nouvelle surgissait en Italie, et tout faisait prévoir qu'elle serait l'héritière heureuse des conquêtes d'Alexandre. Ses origines avaient été humbles et obscures. Elle avait eu pour berceau une petite ville du Latium, habitée par une population rude et grossière, singulier ramassis de bergers et de brigands. Mais cette peuplade ignorée, et qui méritait à tous égards ce nom de barbare si généreusement prodigué par la Grèce, possédait une force cachée qui est le secret des grandes choses et qui accomplit l'impossible sur la terre. Elle avait foi dans ses destinées, et cette foi était indomptable, car après chaque revers elle reparaissait plus énergique. Le peuple romain n'avait pas cessé un seul jour de marcher à son but de conquêtes, avec une persévérance aussi infatigable qu'héroïque. Aucune victoire n'épuisait son ambition, aucune défaite ne brisait son courage. Vaincu, il attendait un retour de fortune; vainqueur, il faisait un pas en avant. Jamais l'unité et la solidarité des diverses générations d'un peuple n'apparurent plus réelles; on eût dit un seul homme toujours animé d'une même pensée. L'œuvre commencée par les pères était reprise sans hésitation et sans retard par les fils au point où elle avait été laissée. Cette forte race romaine fut aussi bien trempée par les luttes de la démocratie que par la guerre étrangère. Les violents débats entre les patriciens et les plébéiens remplissent toute l'histoire

intérieure de Rome; ils lui donnèrent ce caractère de fierté et de dureté qui caractérise son génie. Elle grandit sous le régime d'une orageuse liberté qui remuait trop de passions pour ne pas être souvent ensanglantée. Le Romain se repose de la guerre et du forum par l'agriculture; ses mains sont vouées à la charrue et au glaive. De là une grande simplicité de vie qui va jusqu'à l'austérité, un je ne sais quoi de grand et de sérieux répandu sur toute l'existence, la pureté relative des mœurs, la dignité du foyer domestique, mais aussi une dureté implacable pour le vaincu ou pour l'étranger. Le Romain de la république, comme on l'a très bien dit, est l'homme du droit; il le représente dans ce qu'il a d'inexorable, il l'a formulé avec une incomparable netteté et un grand sens pratique; mais il n'a pas compris que s'il a des droits, il a aussi des devoirs. Il se regarde naïvement comme le créancier du genre humain et il s'imagine qu'il lui appartient en propriété légitime, tandis qu'il ne lui doit rien que des proconsuls pour l'exploiter. Cette inflexibilité et cet orgueil revivent dans la langue de cette race conquérante, langue précise comme un commandement militaire, brève comme un mot d'ordre dans le combat, négligeant toutes ces articulations délicates qui assouplissent le discours et dont l'idiome grec abonde. *Festinat ad res.* C'est la langue de l'action, tranchante et dure comme un glaive. Elle ne se contente pas de peindre la pensée, elle la grave et la burine.

On comprend que la religion d'un tel peuple dut différer profondément du paganisme hellénique. Ses premières croyances furent un mélange d'anciennes

traditions locales. On retrouvait dans ses idées religieuses les données élémentaires des religions de la nature, l'adoration de ses forces ou de ses lois. Les dieux cachés adorés en Etrurie représentaient le pouvoir mystérieux et inexorable de la nature. L'Indra védique reparaît dans la religion étrusque; en effet, comme les premiers Védas, elle voit la manifestation par excellence de la divinité dans le grondement du tonnerre et l'éclat de la foudre. Les Etrusques cherchaient dans les éclairs les signes de la volonté divine; la science des augures était très développée au milieu d'eux. Leur religion était essentiellement un art, l'art de découvrir les desseins des dieux et d'agir sur eux par des rites variés. Ils avaient également donné une grande importance aux divinités d'un ordre inférieur, aux démons et aux génies. Il les appelaient dieux lares et en avaient fait les protecteurs du foyer et de la famille[1]. Cette religion bizarre, mélangée aux cultes divers du Latium et quelque peu enrichie par les traditions helléniques qui arrivaient par la Grande-Grèce, fut le premier fond des croyances nationales de Rome; mais bientôt la fière cité les marque de l'empreinte qu'elle laissait sur tout ce qu'elle s'appropriait. Son génie était en tout l'opposé de celui de la Grèce; elle n'avait point cette riche imagination qui crée les mythes et fait de l'histoire des dieux une brillante poésie. Aussi jusqu'au jour où la Grèce, asservie par Rome, la conquit moralement et déversa sur elle toute sa civilisation, rien

[1] Drœllinger, p. 457-463.

de plus pauvre et de plus nu que la mythologie romaine. Elle n'a aucun caractère idéal, c'est la plus prosaïque de toutes les religions. Elle ne cherche pas à inventer de poétiques légendes; elle ne se préoccupe point de glorifier les fondateurs de la race sous le nom de héros, mais se borne à diviniser la vie réelle, sans éprouver le besoin de la transformer. Essentiellement agricole, elle s'empare de tous les détails de la vie des champs pour les consacrer et les sanctifier. Les dieux sont de simples abstractions de la nature, sans analogie réelle avec l'homme; ils demeurent impersonnels comme les lois du monde physique. Aussi se multipliaient-ils à l'infini, bien que le culte de Jupiter Maximus maintînt à Rome une espèce de monothéisme. « Toute la mythologie romaine, dit très bien Benjamin Constant, était non-seulement morale, mais historique. Chaque temple, chaque statue, chaque fête, rappelait aux Romains quelque danger dont les dieux avaient sauvé Rome. Chaque divinité prend une vertu sous sa protection : Jupiter inspire le courage, Vénus la fidélité conjugale, Neptune prépare aux résolutions prudentes, Hercule aux inviolables serments[1]. » Junon Sospita était adorée parce qu'elle avait accordé aux Romains une victoire éclatante sur les Gaulois; Jupiter Stator avait arrêté leur fuite; Castor et Pollux avaient combattu pour eux; Jupiter Latial avait présidé à l'alliance de tous les peuples latins. Le sacerdoce romain était électif. Il n'était pas inféodé à des familles spéciales comme en Grèce et jouissait d'une

[1] Benjamin Constant, *Du polythéisme romain*, liv. I, ch. V.

grande influence politique, car c'étaient les prêtres qui prononçaient sur la légitimité des adoptions et des testaments. Le nom de pontife venait du pont jeté par Ancus Martius sur le Tibre, et qui était remis à la garde des prêtres. « Les fêtes célébrées à Rome étaient presque toutes consacrées à son histoire. Les *Lémuries* étaient de solennelles expiations du meurtre commis par le premier roi; les *Quirinales* éternisaient son apothéose. Les danses sabiennes se célébraient en l'honneur du bouclier que les dieux avaient jeté du ciel aux Romains[1]. » Ainsi toujours l'idée humaine et nationale l'emportait sur l'idée religieuse. Le culte se faisait remarquer par la complication du rituel et la multiplicité des sacrifices. La science des aruspices et des augures était développée à Rome comme en Etrurie; on y adorait aussi avec prédilection les dieux lares et les pénates.

Un changement profond s'opéra dans la constitution et dans l'esprit du peuple romain, depuis l'époque où, maître de l'Italie et vainqueur de Carthage, il ne connut plus d'obstacles à son ambition. Les dépouilles des nouvelles provinces conquises firent affluer les richesses à Rome, l'ancienne simplicité de mœurs s'effaça, un luxe insolent fut étalé. La classe moyenne, dans laquelle s'étaient recrutées ces héroïques légions qui avaient assuré la prépondérance romaine, tendait à disparaître. Il n'y avait plus en présence qu'une aristocratie corrompue et une tourbe de mendiants turbulents et impérieux sur laquelle tous les factieux pouvaient compter.

[1] Benjamin Constant. *Du polythéisme romain*, liv. I, ch. V.

La conquête de la Grèce, achevée 146 ans avant Jésus-Christ, hâta, plus qu'aucun autre événement, la décomposition de l'ancienne société. Le contact de deux civilisations si différentes leur fut également funeste, parce que chacune apportait à l'autre sa part de corruption. Le Romain avait gardé sa rudesse, mais sans y joindre son austérité primitive; il éprouvait une âpre avidité de richesse et de jouissance. Transporté soudain au milieu des plus merveilleux trésors artistiques du monde, il fut comme enivré, et, sans en bien comprendre le prix, il chercha aussitôt à se les approprier. Mais la culture de la Grèce n'était pas aussi facile à conquérir que ses provinces. On pouvait transporter à Rome ses marbres précieux, mais non sa grâce délicate. Il était beaucoup plus aisé de lui emprunter ses vices et surtout les doctrines qui les justifiaient, comme l'épicuréisme et le scepticisme. La Grèce joua vis-à-vis de Rome le rôle d'une esclave intelligente qui cherche à dominer son maître en flattant ses passions. Elle se dégrada toujours davantage à ce honteux métier, sans parvenir jamais à élever jusqu'à elle son redoutable disciple, qui était en même temps son tyran. Il avait une manière de redire la leçon apprise par lui qui en changeait complétement la nature. La poétique mythologie grecque, transportée à Rome, y perdit tout caractère idéal; elle se matérialisa et subit ainsi une profonde altération. Nous verrons à quel degré d'abaissement descendit l'humanisme à la période suivante.

La littérature romaine copie la Grèce avec Ennius et

Livius Andronicus; mais leur main est trop rude pour faire revivre dans la copie la grâce et la fraîcheur de coloris de l'original. Le génie de Rome ne brille à cette époque que dans la comédie avec Plaute et Térence, parce que le ridicule abonde dans cette phase intermédiaire où des mœurs nouvelles luttent contre d'anciennes traditions nationales. Les artistes grecs remplissent la ville, ils y portent leur facilité, l'élégance et la souplesse de leur manière; mais ils travaillent pour les oppresseurs de leur patrie : c'est dire à quel point l'inspiration élevée doit leur manquer. Cependant, ils sont encore trop près de la grande époque artistique pour ne pas produire des œuvres admirables. Rome est embellie par eux et leurs disciples. Rien ne peut plus arrêter le luxe. Mais l'agent le plus actif de la corruption est le sophiste grec de la décadence, le représentant de la nouvelle académie, le sceptique blasé qui, comme Carnéade, vient enseigner à Rome le mépris des choses saintes et saper les bases morales de la société. Toutes ces influences combinées amènent la chute de la république. Rien ne prépare mieux l'humanité à accepter docilement les jeux de la force qu'un scepticisme effréné. Il y a entre l'incrédulité et le despotisme une secrète mais sûre intelligence. Du jour où Rome ne crut plus à ses dieux, elle ne crut plus à elle-même; la république était frappée des mêmes coups qui avaient atteint la religion, et le pouvoir n'était plus qu'une proie disputée par des ambitieux sans crainte comme sans scrupules. Ni la vertu d'un Caton, ni l'éloquence d'un Cicéron, ni le poignard d'un Brutus ne pouvaient sauver la

liberté. Rome était mûre pour l'empire des Césars et elle en était digne avant qu'il fût inauguré par Octave. Malgré l'éclat dont il s'entoure à ses débuts, augmenté de toute la splendeur d'une grande époque littéraire, malgré le repos qu'il procure quelque temps au monde, il n'en inaugure pas moins, quoi qu'en dise Gibbon, l'universelle décadence qui devait démontrer l'impuissance radicale du paganisme à opérer l'œuvre de restauration. Heureusement pour l'humanité, cette impuissance est de plus en plus sentie, tous les yeux se tournent vers l'Orient; quelques regards se portent plus haut. Le monde ancien qui s'affaisse sur lui-même frémit dans une mystérieuse attente. C'est cet état contradictoire que nous avons à peindre maintenant, recueillant avec soin tous les signes de la décadence et tous les soupirs vers la délivrance qui montent des cœurs. Nulle époque de l'histoire ne présente tant de contrastes, tant de sujets de tristesse et d'indignation et tant de motifs d'espoir. Tous les éléments bons et mauvais sont en fermentation. La grande préparation s'achève, et, si la nuit est sombre et épaisse déjà, l'horizon se dore de prophétiques clartés.

LE MONDE GRÉCO-ROMAIN.

La décadence universelle et l'universelle aspiration[1].

Il peut sembler étrange que l'on parle d'une univer-le décadence dans un temps où le monde ancien, mi presque tout entier sous une domination unique, ›utes les apparences de la puissance et de la prospé-. Comprenant l'Espagne, la Gaule, la Bretagne, alie, l'Illyrie, la Grèce, l'Asie Mineure, l'Egypte, frique et les îles de la Méditerranée, c'est-à-dire ,000 lieues carrées des plus fertiles contrées, l'em-romain réalisait à peu près le rêve de tous les nds conquérants : c'était bien l'empire du monde. tait défendu par une armée régulière de cinq cent

a source principale est la littérature grecque et romaine sous l'em-J'ai indiqué avec soin dans les notes les ouvrages des divers auteurs uels j'ai emprunté des citations. Je rappelle l'ouvrage de Drœllinger, cité; les pages si remarquables qui ouvrent l'Introduction de la grande *ire de l'Eglise*, de Néander. Pour l'état social du monde romain, erai : *De l'influence du christianisme sur le droit écrit des Romains*, I. Troplong. Paris, 1855. — Laboulaye, *Recherches sur la condition emmes*. — Augustin Thierry, *Introduction à l'histoire des Gaulois la domination romaine*. — *Essai historique sur la société civile le monde romain*, par Schmidt. Strasbourg, 1853. — *Les Césars*, Champagny. — Voir aussi le morceau si remarquable de M. Ville-sur le stoïcisme et la décadence du paganisme, dans son *Tableau éloquence chrétienne au IVe siècle*.

mille hommes, rangés dans les cadres de ces fameuses légions, qui constituaient la plus savante organisation militaire connue. Le despotisme impérial, résultant de la concentration sur une seule personne de toutes les charges de la république, avait tout transformé dans l'ancienne constitution en paraissant tout conserver. On pouvait croire qu'il donnerait la paix au monde fatigué. Auguste mettait un peu d'ordre dans le chaos mythologique de Rome, et essayait par voie de décret une restauration religieuse. La littérature et les arts atteignaient leur apogée; la langue, assouplie par Horace et Virgile, unissait la précision à l'élégance et revêtait cette beauté classique si fugitive dans les littératures, mais qui fixe les règles du beau véritable parce qu'elle en est le type le plus parfait. Toutefois, la restauration religieuse, comme la restauration littéraire, n'était qu'une halte dans la décadence, ou plutôt elle réussit à la déguiser un moment sans l'interrompre. La restauration religieuse est purement politique et ne parvient pas à dissimuler le mépris des dieux, qui est devenu général. Des deux grands poëtes du siècle d'Auguste, l'un est un épicurien, et l'autre trouve sa meilleure inspiration dans une mélancolie étrange, qu'il exprime dans des vers comme on n'en a plus entendu. Virgile n'est pas le poëte d'une race jeune; c'est le poëte d'un temps de tristesse; il chante à cette heure du soir où, comme il a dit lui-même, les ombres descendent plus grandes des montagnes. Mais ce soir s'illumine pour lui de lueurs mystérieuses; il y a de radieux lointains dans cette poésie doucement attristée; il chante à sa manière la

énovation prochaine. Si l'on en excepte Virgile, ce que es poëtes de cette époque célèbrent avec le plus de harme c'est la volupté. Les *Métamorphoses* d'Ovide réduisent l'histoire des dieux à de galantes aventures, et a grâce du style ne rachète pas l'impiété de l'inspiraion. La restauration littéraire nous apprend à estimer son prix ce que vaut la restauration religieuse. Nous ommes en droit de considérer le siècle d'Auguste comme un épisode dans l'histoire de la décadence du paganisme. Elle commence avant lui, elle se poursuit après ui, et, à y regarder de près, il ne fait pas perdre un our au travail de décomposition sociale. Aussi, dans le ableau que nous en présenterons, et qui doit être un ableau d'ensemble, nous comprendrons les temps qui précédèrent immédiatement l'empire comme ceux qui le suivirent.

C'était une grande vie sous le rapport du luxe que la vie romaine à la fin de la république et au commencement de l'empire. Les maisons, comme le dit Sénèque, étaient toutes reluisantes d'or; on y voyait circuler une foule d'esclaves parés de vêtements somptueux; les richesses s'étalaient dans les moindres réduits, et des jets d'eau s'élevaient en gerbes étincelantes dans les salles de festin[1]. Le palais d'un riche Romain comprenait souvent quatre salles à manger, vingt chambres à coucher et cent autres chambres; il était entouré d'un double portique de marbre[2]. Le luxe des édifices publics

[1] « Divitiis per omnes angulos dissipatis. » Sénèque, *De tranquill. anim.*, ch. I.
[2] Pétrone, *Satyricon*, ch. LXXVII.

l'emportait encore sur le luxe des particuliers. Divisé en quatorze régions, Rome comptait une multitud innombrable de temples et d'aqueducs. Les forum étaient entourés d'un millier de statues. Le forum prin cipal était ceint de deux portiques de colonnes riche ment ornées; les temples se groupaient tout autour le peuple promenait majestueusement son ennui sou ces vastes portiques. Les thermes qui lui étaient destiné étaient ornés de tableaux. Pavés avec le marbre d'A lexandrie, remplis de mosaïques précieuses, ils ver saient l'eau du bain par des robinets d'argent[1]. Les cir ques n'étaient pas moins magnifiques. Caligula alla jus qu'à y faire semer de la poudre d'or[2]. Rome était vrai ment la résidence royale du peuple dominateur d monde. La ville impériale jetait un tel éclat que, selo l'expression de Pline, elle semblait avoir fait lever sur l terre un autre soleil. Apulée l'appelle la ville sainte. O y menait une existence de fêtes et de loisirs, en passan sans cesse du Champ de Mars au Cirque et au Forum.

Cependant rien n'est plus précaire que cette existenc somptueuse. Le peuple romain vit, non de son travail mais d'aumônes. Tous les arts et tous les métiers son abandonnés aux esclaves; quant à lui, il est nourr et amusé par ses maîtres. C'est d'Egypte que vient s subsistance; et sa vie, selon l'énergique expression de Tacite, est confiée aux hasards de la mer[3]. La fortune

[1] Sénèque, ép. LXXXVI.

[2] Suétone, *Caligula*, 18.

[3] « Navibus et casibus vita populi romani permissa. » Tacite, *Annales*, XII, 43.

des riches est obérée par le fisc et dévorée par les énormes dépenses d'un luxe insensé. La population diminue dans des proportions effrayantes. L'esprit de famille disparaît: on ne veut plus se marier. En vain Auguste promulgue la loi Pappia Poppæa, qui punit le célibat et accorde des récompenses aux nombreuses familles ; on y échappe par le subterfuge des adoptions. L'Italie qui compte aujourd'hui dix-sept millions d'habitants n'en comptait alors que dix au plus. Ainsi, même au point de vue le plus extérieur, cette civilisation si admirée ne faisait que recouvrir d'un manteau brillant la décrépitude. On peut se représenter ce qu'elle était au point de vue politique et moral.

Les historiens qui, comme Gibbon, sont en admiration devant la grandeur de l'empire, oublient de quel prix elle était payée. Cette grandeur était la ruine de toutes les nobles espérances du monde antique. L'empire était la plus affreuse déception pour une société qui avait tout sacrifié à la vie publique. La servitude, relevée par la gloire et procurant la paix publique, comme sous Auguste, semblait déjà un irréparable malheur dont aucun grand citoyen n'eût voulu se consoler. Mais de la servitude à la bassesse il n'y a qu'un pas, et l'on sait combien il fut rapidement franchi. Il fallut se courber sous une domination ignominieuse, stupide et cruelle. Si, par une retraite digne et prudente, on évitait pour soi cette honte, on n'en devait pas moins assister en frémissant au hideux spectacle de l'asservissement de Rome et voir, comme le dit Tacite, consuls, sénateurs et chevaliers se précipiter dans la servitude avec une

émulation proportionnée à la dignité de chacun[1]. On n'a qu'à lire l'implacable historien pour comprendre tout ce qui s'amassait d'indignation, de colère et de tristesse amère dans les cœurs que n'avait pas atteints l'universelle bassesse. Il n'a pas seulement buriné les traits hideux de la plupart des Césars : il a encore gravé l'image des générations avilies qui les ont supportés et qui étaient bien capables de les assassiner, mais non de frapper de mort l'institution représentée par eux. Il nous montre les Romains de cette époque pâles de terreur, se faisant délateurs et bourreaux pour n'être pas victimes, et trouvant une approbation et une flatterie pour chaque infamie du maître. Ce grand vengeur de la conscience humaine, tout en châtiant le passé, ne croit pas à l'avenir. Il a l'âme d'un Scipion dans la Rome de Néron et de Vitellius. S'il fait entendre une protestation immortelle contre la tyrannie, c'est avec le découragement d'un homme qui la sait inutile. N'oublions pas que cette tyrannie se faisait sentir sur tous les points de ce vaste empire, et que, là où l'empereur n'était pas, on trouvait le proconsul, d'autant plus arrogant dans les provinces qu'il rampait davantage à Rome.

L'état social valait l'état politique. Nous avons déjà parlé de la disparition des classes moyennes; elles étaient remplacées par une multitude oisive et avide de grossiers plaisirs, qui donnait à l'empereur, quel qu'il fût, autant de partisans qu'il y nourrissait de parasites. Elle se recrutait incessamment dans les rangs des es-

[1] « Romæ ruere in servitium consules, patres, equites. » Tacite, *Ann.*, I, 7

claves. Des milliers d'affranchis venaient grossir les rangs de la plèbe romaine. Le déshonneur dont l'antiquité frappait la classe des artisans et le travail manuel perpétuait la mendicité impériale d'un peuple à la fois misérable et puissant. Cicéron a exprimé les préjugés de ses contemporains contre les arts utiles, quand il dit : « Tous les gains des mercenaires et les travaux qu'on ne saurait comparer aux beaux-arts de ceux qui vendent leurs ouvrages sont illibéraux et sordides. Leur salaire ne fait qu'accroître leur servitude. Tous les artisans cultivent des arts sordides[1]. »

Tout a été dit sur l'esclavage tel qu'il était constitué dans la Rome impériale. L'esclave s'achète cinq cents drachmes. Il n'a aucun droit; ses enfants appartiennent au maître. Il lui est bien permis de se racheter au bout de six ans, mais son possesseur a mille moyens de le frustrer de son gain. Sa vie est estimée à si bas prix qu'on l'immole à un soupçon; tous les esclaves d'une maison dont le maître a été assassiné sont mis à mort, et des centaines périssent de peur que le meurtrier ne s'échappe[2]. Tout est permis contre l'esclave, selon le mot de Sénèque[3]. En justice il est interrogé par le moyen de la torture[4]. On lui rompt les jambes pour des bagatelles. On lui fait subir les plus cruels traitements s'il a eu le malheur de répandre de l'eau en servant son maître à

[1] « Illiberales autem et sordidi quæstus mercenariorum omniumque quorum operæ non artes emuntur : est enim ipsa merces auctoramentum servitutis; opificesque omnes in sordida arte versantur. » Cic., *De offic.*, I, ch. XLII.

[2] Tacite, *Annales*, XIV, 42.

[3] « Omnia in servum licent. » Sénèque, *Clement.*, I, 18.

[4] Apulée, *Mét.*, vol. II, 306 (édition Panckoucke).

table. Un esclave fut jeté aux murènes pour avoir brisé un verre de cristal[1]. Obligé de passer la nuit entière autour des tables de festin, debout et muet, s'il tousse, s'il remue, il est rudement châtié[2]. « Nous en usons, dit Sénèque, non pas comme des hommes nos semblables, mais comme de bêtes de somme[3]. » Plût au ciel qu'on se fût contenté d'abuser des forces physiques des esclaves; mais ils servaient encore aux plaisirs infâmes du maître; il les faisait entrer dans ces horribles sérails où s'abritaient les pires infamies du monde païen. Tombaient-ils malades, souvent on les exposait « par l'ennui de les soigner » selon l'aveu naïf de Suétone[4]. Sénèque résume d'un mot cet état social en disant : « Nous avons autant d'ennemis que d'esclaves[5]. » Ce qui aggrave cette situation, c'est le nombre croissant de ces ennemis domestiques. « Leur multitude, dit Tacite, grandissait immensément tous les jours, tandis que le peuple libre diminuait dans la même proportion[6]. » Le péril résultant d'un tel état de choses était vivement senti. « De combien de dangers ne sommes-nous pas entourés, s'écriait Pline le Jeune; nul n'est à l'abri, pas même le maître le plus indulgent et le plus doux[7]. » Les esclaves ne se vengeaient que trop de tous les mauvais traitements qu'ils subissaient, en contribuant

[1] Sénèque, *De irâ*, III, 34-40.
[2] « Nocte tota jejuni mutique persistant. » Sén., ép. XLVII.
[3] Ne tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur. » Sén., ép. XLVII.
[4] Suétone, *Claude*, 25.
[5] « Totidem hostes quot servos. » Sén., ép. XLVII.
[6] « Multitudo familiarum gliscebat immensum. » Tacite, *Ann.*, IV, 27.
[7] Pline le Jeune, III, ép. XIV.

activement à la démoralisation générale. L'éducation des enfants leur était confiée ; ils tâchaient de gagner leur protection en flattant tous leurs mauvais penchants. Ils obtenaient ainsi un funeste ascendant qui, plus tard, quand ils étaient affranchis, en faisait des espèces de maires du palais. Un nombre considérable d'esclaves figuraient dans les jeux publics comme gladiateurs, et servaient ainsi non plus seulement à l'amusement d'un maître mais à celui d'un peuple barbare dont le plaisir favori était de voir couler à flots, sous ses yeux, le sang humain.

A côté de la foule de citoyens qui vivaient de l'aumône impériale, on comptait un grand nombre de pauvres qui en étaient exclus : c'étaient des étrangers et des esclaves affranchis vivant de la charité publique. Aussi vivaient-ils fort mal. Il y avait bien quelques institutions de charité officielle, mais impuissantes comme tout ce qui est du même ordre. Rien n'était plus étranger à la société antique que la compassion pour le pauvre et le malheureux. « Qu'est-ce qu'un pauvre? » demande dédaigneusement l'un des convives de Trimalcion, dans le *Satyricon* de Pétrone. Cicéron lui-même, qui a eu de si nobles inspirations, déclarait que l'on ne devait faire une aumône à l'étranger que quand elle n'imposait aucune privation [1]. Plaute fait dire à l'un de ses personnages qu'en donnant à un mendiant, on perd ce que l'on donne et l'on prolonge une vie misérable [2].

[1] Cicéron, *De officiis*, I, 16.

[2] « Illud quod dat perdit, et illi producit vitam ad miseriam. » Plaute, *Trinummus*, acte II, scène II ; 58, 59.

Si maintenant nous pénétrons dans l'intérieur de la famille romaine sous les Césars, les hontes de la vie privée nous paraîtront égaler au moins les hontes de la vie publique. La famille, au temps de la république, avait été mieux constituée à Rome qu'en Grèce. La femme, dans ce dernier pays, avait toujours été placée très bas. Enfermée dans son gynécée, elle n'exerçait aucune influence et ne répandait aucun charme sur la vie de son mari. Le foyer domestique n'existait pas. Le mariage n'avait d'autre but que de favoriser et de régler l'accroissement des citoyens de la république; c'était dans d'autres relations, toujours coupables, souvent abominables, que l'homme cherchait un délassement à la vie publique. Il en fut autrement à Rome pendant l'époque de l'austérité républicaine. Le lien conjugal était considéré comme un lien sacré; la polygamie était interdite. Il est vrai que la femme était toute sa vie dans une sujétion complète, soit vis-à-vis de son père soit vis-à-vis de son époux. Dans le premier cas elle appartenait tellement à son père qu'il pouvait reprendre à son gré tout ce qu'il lui avait donné. Dans le second cas elle était, selon l'expression légale, sous la main de son mari. Il avait sur elle le droit de vie et de mort. Lui seul possédait [1]. Toutefois, sous la république, la femme était protégée par la censure et par l'opinion publique. La sainteté du mariage fut maintenue pendant longtemps; car, d'après Denys d'Halicarnasse, cinq siècles se passèrent sans un seul divorce à Rome. Il est

[1] Voir sur ce sujet le remarquable ouvrage de M. Laboulaye, *Recherches sur la condition des femmes*, liv. I, sect. I et II.

vrai que les désordres entraînés fatalement par l'esclavage relâchèrent en partie le lien conjugal. Néanmoins si l'on compare cette époque à la suivante, on est en droit d'affirmer que les mœurs étaient alors relativement pures. Le mariage fut la première institution atteinte par le débordement de corruption qui signala la fin de la république et qui dépassa toute borne sous l'empire. Constamment rompu par le divorce, il n'imposa plus aucune obligation; le droit d'en briser les liens au premier caprice l'anéantit en réalité. Sénèque parle d'une femme qui comptait les années, non par les noms des consuls, mais par ceux de ses maris[1]. La femme, selon l'énergique expression de Martial, était légalement adultère[2]. La famille romaine en se corrompant n'en avait pas moins conservé son ancienne dureté. Le père avait toujours le droit d'exposer ses enfants, et il en usait largement.

Aucune couleur n'est assez forte pour peindre cette corruption. Nous ne l'essayerons pas, car il nous suffit d'indiquer ce qu'elle a de caractéristique. Ceux qui veulent étudier de près l'infamie de ces temps n'ont qu'à lire Juvénal, ce Tacite de la vie privée. La femme rivalise avec l'homme pour la licence[3]. La plupart du temps elle n'est qu'une courtisane éhontée dont on peut dire qu'elle a tout, excepté une âme pure[4]. Non contente d'avoir des amants de sa classe, la patricienne va en chercher dans la lie du peuple, parmi les esclaves et les gladia-

[1] Sénèque, *De benef.*, III, 16.
[2] « Adultera lege est. » Martial, t. II, p. 107. (Edit. Panckoucke.)
[3] « Virorum licentiam æquaverunt. » Sén., ép. XCXV.
[4] Tacite, *Annales*, XIII, 45.

teurs[1]. Quelquefois même, on vit des femmes combattre dans l'arène[2]. Juvénal, dans une image d'une effrayante beauté, nous peint d'un trait l'infamie de la femme de son temps, alors qu'il nous la montre passant en riant devant l'autel de la pudeur[3]. Clément d'Alexandrie nous représente la femme païenne avec un pinceau plus chaste, mais l'idée qu'il nous en donne dans son *Pédagogue* correspond parfaitement à la sixième satire de Juvénal. Somptueusement vêtue, inondée de parfums excitants[4], toute fardée, elle ne se contente pas des peintures indécentes qui remplissent sa demeure; elle les a fait encore reproduire jusque sur sa chaussure[5]. Elle vit au sein d'un luxe impudique, tantôt occupée de causeries vaines et corruptrices, ouvrant l'oreille aux conseils de vieilles entremetteuses, entourée de bouffons et d'oiseaux rares; tantôt elle parcourt la ville en litière, se rend aux bains publics ou dans les boutiques où affluent les oisifs. Elle passe la nuit dans des festins où l'on perd toute retenue, et va jusqu'à s'enivrer. On dirait la personnification de l'adultère. Aussi cette femme élégante, « enchaînée dans le vice par une chaîne d'or, comme Vénus, » couvre de ces brillants dehors la corruption la plus honteuse, « semblable à ces temples égyptiens magnifiques en apparence, mais qui cachent au fond de leurs sanctuaires une hideuse divinité[6]. » Pour ce qui concerne les mœurs des hommes, il ne serait pas possible d'essayer d'en donner

[1] « In extrema plebe. » Pétrone, *Satyric*, c. 126. Tacite, *Annales*, XII, 53.
[2] « Sævit et ipsa Venus. » Martial, I, 19. — [3] Juvénal, satire VI.
[4] Clément d'Alex., *Pædag.*, II, 47, 116. — [5] *Pædag.*, II, 2, 33.
[6] *Pædag.*, III, 2, 4.

même une idée. Les vices contre nature, cette plaie incurable du paganisme hellénique, s'étaient développés à Rome sans frein et sans mesure. Toutes les classes de la société en étaient infectées. La volupté amenant toujours avec elle la cruauté, on avait vu reparaître dans des proportions gigantesques l'association entre la débauche et le meurtre que nous avons signalée dans les religions de la nature. Tacite rapporte qu'un Romain de son temps termina une nuit d'orgie en assassinant la courtisane qui avait présidé au festin[1]. Ce mélange du plaisir et du sang, c'est toute l'époque impériale. De là vient la popularité des jeux du cirque; les courtisanes demeurent tout près de l'arène, dont le sable boit le sang des gladiateurs répandu par torrents. Les esclaves ne suffisent plus; on fait combattre des soldats et jusqu'à des centurions[2]. On se rend le matin au cirque; on y reste à midi pendant l'intervalle des jeux; l'après-midi, des naumachies, ou combats nautiques livrés sur une mer improvisée, occasionnent la mort de centaines d'hommes[3]. Le plaisir suprême, c'est de voir mourir. Les écrivains du temps reconnaissent hautement l'influence corruptrice du cirque[4]. « On y trouve, dit Sénèque, autant de vices que d'hommes. Tout est plein de crimes et de vices; l'infamie circule au travers du peuple et gagne tellement le cœur de tous que l'innocence ne devient pas seulement rare, mais qu'elle est nulle[5]. »

Il est un caractère dans la corruption de ces temps

[1] Tacite, *Annales*, XIII, 44. — [2] Tacite, *Annales*, I, 75; IV, 14.
[3] Suétone, *Claude*, 34. — [4] Pline le Jeune, *Epist.*, IV, 22.
[5] « Ut innocentia non rara, sed nulla sit. » Sénèque, *De Ira*, II, 8.

qu'il importe de signaler. Elle a un je ne sais quoi de fiévreux qui révèle le profond malaise moral dont le monde est tourmenté. Benjamin Constant a dit avec éloquence que la terre séparée du ciel semble à l'homme une prison, où il frappe de sa tête les murs du cachot qui le renferme[1]. Cette belle pensée, qui lui est suggérée précisément par le spectacle de la Rome impériale, nous explique ce besoin, si général alors, de tout exagérer, de tout porter à l'excès, dans la volupté comme dans le luxe. Quand l'âme immortelle a perdu les croyances qui lui ouvrent le monde supérieur et idéal pour lequel elle est faite, elle cherche l'infini dans le monde inférieur qui ne peut le lui donner; elle le demande à la vie des sens, mais comme elle ne peut pas l'y trouver et qu'elle l'y cherche toujours elle n'obtient que le monstrueux. De là un raffinement excessif, un mélange de faux grandiose et de bizarreries dans les plaisirs comme dans la somptuosité; de là la recherche de l'impossible dans les choses matérielles. « Le but du luxe, disait Sénèque, est de triompher de la contradiction et de ne pas seulement s'écarter, mais encore de prendre le contre-pied de ce qui est raisonnable. N'est-ce pas vivre en opposition à la nature que de vouloir des roses au milieu de l'hiver, et de planter des arbres fruitiers au haut des tours? N'est-ce pas se mettre en opposition avec elle que de jeter les fondements des bains publics au milieu de la mer[2]? » Héliogabale obéissait plus tard à cette même passion de l'impossible quand il faisait servir sur sa

[1] Benjamin Constant, *Du polythéisme romain*, XII, 6.

[2] « Hoc est luxuriæ propositum gaudere perversis. » Sén., ép. CXXII.

table des plats de langues de paons et de rossignols, et qu'il se plaisait à voir des montagnes de neige dans de verts jardins, et à changer le jour en nuit ou la nuit en jour dans ses palais[1]. Suétone dit de Caligula qu'il ne désirait rien tant que ce qu'on lui disait être irréalisable, comme de construire des digues dans les mers les plus dangereuses, d'abaisser les montagnes et d'élever les plaines[2]. Le monde romain était au fond dévoré par l'ennui. « Il était semblable, dit encore Sénèque, à ce héros « d'Homère qui se tient tantôt debout tantôt assis, dans « l'inquiétude de la maladie[3]. » Il était malade non pas tant des secousses qu'il avait subies que d'un immense dégoût de toutes choses. Comme tous les blasés, il disait avec Pétrone : « Je ne veux pas obtenir de suite l'objet de mes vœux ; les oiseaux d'Afrique me plaisent parce qu'ils ne sont pas faciles à atteindre[4]. » Son mal a été bien nommé : l'ennui de la vie ordinaire[5]. Rassasié de tout ce qu'il a vu comme de tout ce qu'il possède, il s'écrie dédaigneusement : « Sera-ce toujours la même chose[6] ? » et, pour voir du nouveau, il tourmente la nature. Mais il n'échappe pas à la monotonie et à la satiété ; aussi finit-il par se plonger dans la fange. Il se livre à la gloutonnerie la plus hideuse et il consume les trésors du monde dans ces repas gigantesques qui mettaient à

[1] *Histor. August. Héliogab.*, XIX.
[2] « Nihil tam efficere concupiscebat quam quod posse effici negaretur. » Suétone, *Caligula*, XXXVII.
[3] Sénèque, *De tranquill. anim.*, II.
[4] « Quod non sunt faciles. » Pétrone, *Satyric.*, c. XCIII.
[5] « Vitæ communis fastidium. » Sénèque, ép. CXXII.
[6] « Quousque eadem ? » Sénèque, *De tranquill. anim.*, II.

contribution la mer et la terre. Il cherche le remède dans l'exagération même du mal. Le crime seul est suffisant pour le désennuyer, et, comme le dit Tacite, la grandeur de l'infamie est la volupté par excellence[1]. Le même auteur rapporte un suicide motivé uniquement par le dégoût de vivre dans un temps pareil[2]. Ce suicide d'un citoyen figurait le suicide moral de tout un monde. Rome, selon l'image d'un auteur inconnu, était semblable à un gladiateur qui, après avoir vaincu tous ses adversaires, finit par retourner son glaive contre lui-même. Ainsi avait disparu cette sérénité, cette ataraxie du monde antique dont la Grèce était si fière. Inaugurée dans un poétique festin, au son des lyres inspirées, la vie païenne finissait par une orgie. On avait le sentiment d'être entré dans un âge de mollesse et de mort. Juvénal déclare que son siècle est pire que le siècle de fer, et il s'écrie avec l'accent d'une âme désespérée : « La terre ne nourrit plus que des hommes mauvais et lâches. Aussi le Dieu, quel qu'il soit, qui les contemple, se rit d'eux et les hait[3]. »

La littérature, sous les empereurs qui suivirent Auguste, est la fidèle image de ce triste état social. Sénèque, dans sa lettre CXIV, se plaint avec éloquence de la corruption de la langue, fatalement amenée, d'après lui, par la corruption des mœurs. Si la littérature s'abaisse, ce n'est pas qu'elle soit discréditée, car jamais à ses

[1] « Magnitudo infamiæ novissima voluptas. » Tacite, *Annales*, XI, 26.
[2] *Annales*, VI, 26.
[3] « Ergo Deus quicumque adspexit ridet et odet. »
(Juvénal, satire XIV.)

beaux jours elle n'éveilla un intérêt plus universel. « C'est le propre d'un temps futile et caduc, dit Pline le Jeune, d'accorder d'autant plus d'intérêt aux lettres qu'on se préoccupe moins d'agir. Nous trouvons notre joie et notre consolation dans les lettres[1]. » Ainsi le divorce s'accomplit toujours davantage entre la littérature et la vie nationale; la première ne sert plus qu'à amuser les loisirs des hommes d'esprit; elle n'est plus qu'un jeu de l'intelligence. On n'échappe aux afféteries du bel esprit qu'en réagissant énergiquement contre son temps, comme Tacite et Juvénal. On n'y acquiert un vrai mérite littéraire qu'en en sortant en quelque sorte et en se mettant en opposition directe avec lui. Les grands écrivains de cette époque peuvent tous dire que l'indignation les a faits orateurs ou poëtes. Mais, jusque dans cette indignation, ils subissent l'influence de leurs contemporains. La langue qu'ils parlent, quelque parti qu'ils en tirent, n'est plus la langue classique où tout est pondéré et nuancé. L'antithèse abonde et l'on sent à chaque ligne la recherche de l'effet. Toutefois un beau génie et un noble cœur élèvent Tacite à ce degré de distinction où un écrivain n'appartient plus simplement à un temps et à un pays, mais où il devient l'un des organes acceptés de l'humanité entière. Pline le Jeune, au contraire, est tout à fait un écrivain de son temps; c'est un homme distingué et spirituel, évitant tous les excès mais n'en censurant aucun, et sachant très bien unir le philosophe au courtisan. Il n'est passionné que pour la litté-

[1] « Est gaudium et solatium in litteris. » Pline le Jeune, *Epist.*, VIII, 19.

rature; il a toujours ses tablettes à la main, à la chasse, à la promenade, pour y noter ses moindres inspirations, les moindres effets de style qui lui viennent à l'esprit[1]. On reconnaît en lui celui qui avait le courage de lire Tite-Live à Pompéia pendant l'éruption[2]. Du reste, le type complet du littérateur de la décadence n'est pas Pline le Jeune; il a un talent trop fin et trop véritable pour cela. C'est Apulée, vivant, il est vrai, plus tard[3]; mais il n'a fait que pousser à l'extrême une tendance existant avant lui: on n'a qu'à lire ses *Florides*, espèce de compositions d'un rhétoricien émérite, pour se convaincre du vide et de la boursouflure qui règnent dans une littérature sans passion et sans idées. Ces pièces, ingénieuses et fleuries, avaient un grand succès dans les lectures publiques, si fréquentes à cette époque[4]. Apulée s'excuse de prononcer un de ses discours dans le même endroit où un danseur de corde faisait ses tours d'adresse[4]; nous trouvons qu'il n'aurait pu mieux placer sa tribune, car la littérature comme il l'a comprise rappelle à s'y méprendre les prouesses exécutées sur la corde roide.

Les beaux-arts partagent les destinées de la littérature. Sous Auguste, sous Trajan et les Antonins, les monuments publics ont un caractère saisissant de grandeur et de majesté. Cependant les divers genres d'architecture commencent à se mêler les uns aux autres; l'ornementation se prodigue; la sculpture devient colossale et la peinture obscène. Pétrone lui-même se plaint de la déchéance des beaux-arts, qui, oublieux

[1] Liv. IX, ép. XXXVI. — [2] Liv. VI, ép. XX. — [3] Il naquit vers l'an 110 ap. J.-C. — [4] *Florides*, IV, 18.

des nobles traditions du passé, cherchent à flatter les vices d'un temps corrompu[1]. Cependant si l'art reflète trop fidèlement les tristes côtés de la Rome impériale, il exprime aussi ses aspirations. C'est surtout les sarcophages qui révèlent cette inspiration plus haute. On y retrouve ce besoin de renouvellement et de palingénésie qui travaillait alors le monde. Les sujets qui y sont représentés sont empruntés de préférence aux mythes roulant sur Cérès et Bacchus. Le mythe d'Eros et Psyché est souvent traité d'une manière admirable : on voit que l'artiste a représenté la douleur de l'âme privée du véritable amour[2]. L'élément oriental fait de plus en plus invasion dans l'art. Tout ce qui se rapporte au culte de Mithra est reproduit par lui avec une singulière prédilection. Un souffle panthéiste le domine; il s'abaisse jusqu'à demander des inspirations à l'Inde et à l'Egypte. Quelquefois même, il se contente de fabriquer les amulettes que réclame la superstition populaire. Ainsi reparaissent dans l'art tous les contrastes de cet âge de transition.

On comprend ce que pouvait être la religion dans un pareil état social. L'abaissement profond que nous avons signalé à l'époque précédente est bien plus marqué. La rencontre de tous les dieux du monde dans le Panthéon romain les met tous en grand danger. S'ils avaient eu réellement l'intelligence que la superstition populaire leur prêtait, ils eussent eu plus de peine à se regarder sans rire que les augures, car le simple fait du rappro-

[1] Pétrone, *Satyric.*, c. LXXXVIII.
[2] Otfried Muller, *Archæologie*, p. 241.

chement de tant de dieux suprêmes était, pour chacun d'eux, un irrémédiable échec. Cette voix mystérieuse qui, d'après la poétique légende rapportée par Plutarque, avait fait retentir la mer de ce cri sinistre : Le grand Pan est mort ! s'élevait du fond des cœurs. C'était la voix d'un temps d'incrédulité qui proclamait la fin du paganisme[1]. Les oracles se taisaient : « Ils ne sont plus comme autrefois, dit tristement le même Plutarque. Partout dans les lieux sacrés s'étendent le silence et la tristesse. » On se tromperait cependant si l'on attribuait uniquement au progrès philosophique cet abandon du paganisme hellénique ; les progrès croissants du paganisme oriental lui faisaient une redoutable concurrence. Un double courant entraînait les esprits : c'était, d'un côté, le courant de l'impiété, et, de l'autre, celui de la superstition. Tâchons de nous rendre compte de cet état religieux si complexe.

Remarquons d'abord que la religion officielle, nationale, ne satisfait plus personne ; elle est tombée trop bas. L'humanisme aboutit à l'adoration de l'empereur. Le dieu officiel, « qui, d'un signe et d'un froncement de sourcils, gouverne la terre, la mer, la paix et la guerre[2], » c'est l'empereur, c'est-à-dire le plus souvent un fou furieux, un histrion ou un monstre, ou tout cela à la fois. Le dieu c'est tantôt Caligula, « le plus cruel des maîtres après avoir été le plus soumis des esclaves[3] ; » tantôt Néron, « qui, de tous les crimes, n'en avait négligé

[1] Plutarque, *De oraculis*, 17. — [2] Pline, *Panégyrique*, 197.
[3] « Dictum sit nec servum mitiorem, nec deteriorem dominum. » Suétone, *Calig.*, 10.

aucun [1]. » Aujourd'hui, c'est un vieillard imbécile comme Claude ; demain, un bouffon sanguinaire comme Commode, dont on a pu dire qu'aucune flétrissure ne lui manquait. [2]. Il n'est plus permis d'attendre la mort du dieu pour faire son apothéose. On avait au moins attendu qu'Auguste eût rendu le dernier soupir pour achever en son honneur le temple commencé pour Jupiter [3]. Ses successeurs réclament des autels pendant leur vie. Caligula, d'après Suétone, fit mutiler les plus belles statues de l'antiquité pour les surmonter de son buste, afin qu'au lieu de la tête des dieux on adorât la sienne [4]. Cette action sacrilége nous représente fidèlement la transformation de l'humanisme, qui, après avoir eu pour symbole le *Jupiter olympien* de Phidias, aboutit maintenant au buste hideux d'un Caligula. Les apothéoses par flatterie se multiplièrent à l'infini : les provinces déifiaient leurs proconsuls dans l'espoir d'être un peu moins volées et pressurées par eux [5]. Adrien bâtissait des temples au bel Antinoüs, objet d'une infâme passion, et instituait partout son culte. De pareilles déifications rabaissaient toujours davantage l'idée de la Divinité ; les anciens dieux, qui, dans la grande période de la Grèce, avaient revêtu une certaine majesté, étaient promptement descendus de cette hauteur d'un moment. On les avait rendus dignes des dieux nouveaux qui, en nombre croissant, prenaient place à côté d'eux. Les

[1] Tacite, *Annales*, XIV, 37.
[2] « Omni parte corporis pollutus. » *Hist. Aug.*, V.
[3] Suétone, *Auguste*, 60.
[4] Suétone, *Caligula*, 22.
[5] « Templa etiam proconsulibus decerni. » Suétone, *Aug.*, 52.

empereurs romains ne devaient pas se trouver déplacés dans cet Olympe dégradé. Le temple de Vénus, à Corinthe, était gardé par mille courtisanes, et on recommandait à la jeune fille qui voulait rester pure de fuir le temple de Jupiter. Rien ne montre mieux l'idée rabaissée que l'on se faisait de ces dieux que les prières qu'on leur adressait, prières par lesquelles, d'après le satiriste Perse, on essayait d'acheter leur faveur et de les séduire[1]. On n'oserait répéter à haute voix ce qu'on leur dit tout bas, car on leur demande la satisfaction de coupables passions ou la possession de biens illégitimes. Aussi s'il y a une justice vénale sur la terre, elle n'est que l'imitation de la justice vénale des dieux[2]. Ceux-ci, bien loin de rendre l'homme meilleur, le rendent lâche et tremblant[3]. Toutes les fois qu'un prince commet quelque forfait, on peut savoir d'avance qu'il rendra de solennelles actions de grâce aux dieux[4]. La conduite des prêtres contribue encore à les discréditer. Leurs mœurs sont effroyables, et leurs fourberies commencent à être connues; on parle de leur trompeuse inspiration prophétique[5]. Apulée a retracé en vives couleurs les infamies des prêtres de Cybèle, espèce de mendiants attitrés s'engraissant de la charité publique, spéculant sur la dévotion, et par-dessus tout effrontés voleurs[6].

[1] « . . . . prece pascis emaci
Quod non seductis nequeas committere divis. »
(Perse. — Voir toute sa deuxième satire.)

[2] Apulée, *Mét.*, II, 36.

[3] Apulée, *Mét.*, II, 18.

[4] Tacite, *Annales*, XIV, 64.

[5] « Doloso vaticinandi furore. » Pétrone, *Satyric.*, c. I.

[6] Munificentia publica saginati. » *Mét.*, II, 163, 186.

L'incrédulité et l'impiété devaient nécessairement prendre d'effrayantes proportions en présence de tels scandales. Déjà Cicéron avait dit, en parlant de l'ancienne mythologie : « Me regardes-tu comme assez insensé pour croire à toutes ces fables[1] ! Quelle vieille femme assez folle pourrait craindre encore tous les monstres des enfers[2] ? » Vespasien s'écriait au moment de mourir : « Malheur à moi ; je vais devenir dieu ! » Si déjà du temps de Cicéron l'incrédulité était poussée jusque-là, on peut se représenter ce qu'elle devint pendant les deux siècles suivants ! Lucien, que nous verrons plus tard au rang des ennemis les plus perfides du christianisme, a commencé par tourner contre la religion de ses pères les traits acérés de ses railleries. Nous étudierons avec soin, dans l'histoire du second siècle de l'Eglise, la figure si originale, si fixement moqueuse de ce païen, fustigateur implacable du paganisme et qui poursuit de son rire cynique toutes les gloires du passé, depuis la grande philosophie jusqu'à la grande mythologie. Mais évidemment le courant d'idées qu'il favorise remonte aux temps dont nous traçons le tableau. Il suffisait de voir comment on faisait les nouveaux dieux pour savoir comment on pouvait défaire les anciens. De l'apothéose d'un César à la dégradation d'un dieu olympien il n'y avait qu'un pas. On s'était, en effet, contenté de si peu pour créer une nouvelle divinité qu'on était amené à ne pas demander davantage aux anciennes. Une fois qu'on avait retranché l'élément de poésie et d'idéal dans l'an-

[1] Cicéron, *Tusculanes*, 6. — [2] *De natura deorum*, II, 2.

cienne mythologie, les dieux n'étaient plus que des hommes corrompus. Ils ne sont rien de plus pour Lucien. Mercure est un habile voleur, Hercule un grossier gladiateur qui menace Esculape du poids de son bras; Junon et Latone sont deux femmes aigrement jalouses, et Jupiter apparaît comme un roi débauché qui cherche à placer sur la terre les maîtresses dont il est las. Lucien n'a fait que recueillir dans ses écrits quelques-unes des railleries blasphématoires qui étaient en circulation avant lui. Cette incrédulité ne se limitait pas aux classes cultivées de la société, elle était descendue dans le peuple. Dès que quelque grande calamité éclatait, il renversait les temples et les autels, et quelquefois même on jetait sur la voie publique les dieux pénates[1]. Lors du désastre de Pompéia, on entendit des voix s'élever du sein de la foule des fugitifs qui déclaraient qu'il n'y avait point de dieux[2]. Plutarque nous montre l'incrédule assistant avec un rire amer aux fêtes solennelles, et se moquant de tout ce qu'il voyait[3].

Il est vrai qu'à ses côtés, ce même Plutarque nous montre le superstitieux arrivé au dernier degré du fanatisme, pâle de frayeur, parce qu'il se croit haï des dieux, se roulant dans la cendre et refusant toute consolation. La terreur veille jusque dans son sommeil troublé, et les fantômes de ses rêves le suivent alors qu'il est réveillé[4]. « La superstition, disait Cicéron,

[1] « Subversæ deorum aræ, lares a quibusdam in publicum abjecti. » Suétone, *Calig.*, V.

[2] « Plures nusquam jam deos ullos interpretabantur. » Pline le Jeune, VI, ép. XX.

[3] Plut., *De superstition.*, VII. — [4] Plut., *De superstition.*, XXXIII.

suit et presse sa victime, elle l'accompagne en tout lieu. Un prêtre rencontré, un oracle entendu, la vue d'un sacrifice, un oiseau qui vole, un éclair, un roulement de tonnerre, tout la ranime [1]. La superstition prend souvent tous les caractères d'un fétichisme grossier. Un grand nombre d'hommes s'imaginaient qu'il était possible d'enfermer en quelque sorte les dieux dans leurs statues par certains sortiléges [2]. On sait aussi combien les arts magiques s'étaient développés et avec quelle avidité tout ce faux merveilleux était accepté. Les magiciens et les goètes exploitaient à leur profit cette crédulité. Ils prétendaient avoir des charmes pour abaisser le ciel et élever la terre dans les nues, pour durcir l'eau des fontaines et évoquer les mânes des morts, pour vaincre le pouvoir des dieux, éteindre les astres et illuminer le Tartare [3]. La Thessalie était le pays natal de la magie, mais de là elle se répandait sur le monde entier. Rien n'était plus naturel que cette préoccupation des arts magiques dans un temps de panthéisme, où l'on n'adorait plus sous des noms divers que les forces de la nature. Elle tenait aussi à ce besoin de salut et de délivrance qui tourmentait vaguement les cœurs. Tout ce qu'on avait adoré jusque-là était insuffisant. On n'espérait plus que dans l'inconnu, et tout d'abord, dans les forces cachées de cette Isis mystérieuse qui effaçait tous les autres dieux comme renfermant le principe de la vie universelle. C'était

[1] « Instat enim et urget. » Cicéron, *De superstition.*, II.
[2] Apulée, *Mét.*, I, p. 15.
[3] *Id.*, I, 49.

cette même aspiration vers l'inconnu qui inclinait les esprits aux superstitions étrangères. Les auteurs contemporains constatent sans cesse l'invasion de ces cultes bizarres, qui étaient d'autant plus recherchés qu'ils étaient plus étranges. Tacite, le représentant de l'ancien esprit romain, s'en plaint avec amertume[1]. Les femmes et les esclaves éprouvaient une attraction toute particulière pour les religions nouvelles[2]. Chose remarquable! c'est surtout vers l'Orient qu'on se tourne et vers l'antique Egypte. Les Juifs, jusqu'à ce moment abhorrés, recrutent des prosélytes en grand nombre, et les empereurs sont obligés de prendre des arrêtés contre eux. Claude interdit positivement les superstitions étrangères, et un décret de proscription est lancé contre les Juifs de Rome. Mais ces efforts de restauration religieuse sont impuissants à résister contre le courant.

Le culte de Sérapis et d'Isis, celui de Cybèle, la grande mère, et de l'Aphrodite asiatique, s'établissent partout et témoignent à la fois de la corruption de l'époque et de ses besoins religieux. Au culte de la grande mère, se rattachèrent les purifications solennelles, nommées *Taurobolies*, et qui consistaient à se faire asperger tout entier par le sang d'un taureau. Aucune expiation ne valait celle-là, et celui qui l'avait obtenue pouvait en verser les bénéfices sur ses proches, sur sa ville natale et même sur la tête de l'empereur[3].

[1] « Externæ superstitiones valescunt. » Tacite, *Annales*, XI, 15.
[2] Plutarque, *Conjug. præcept.*, 19.
[3] Drœllinger, 627.

Cette recherche anxieuse de cultes inconnus, ce regard d'espoir tourné vers l'Orient, et tout spécialement vers la Judée, voilà autant de symptômes d'une crise religieuse suprême. « L'idée s'était répandue dans tout l'Orient, dit Suétone, qu'il était dans les destins que la domination du monde devait échoir à des hommes issus de la Judée [1]. » Il fallait bien que d'Orient cette idée eût passé en Occident; d'où serait venu, sans cela, cet entraînement étrange vers les Juifs? Quoi qu'il en soit, la même inquiétude, le même ennui qui engendrait l'effroyable luxure du vieux monde romain, cherchant à échapper à la satiété par le monstrueux, le poussait au développement des superstitions étrangères. Il frappait à toutes les portes, et se tournait vers tous les autels, à la fois désabusé de ses croyances et altéré de vérité. « Je me suis fait initier, dit Apulée, à la plupart des mystères de la Grèce; je me suis enquis de toutes espèces de religions, de rites et de cérémonies, poussé par le désir du vrai et par ma vénération envers les dieux [2]. » En parlant ainsi, il parlait au nom de son siècle. Quiconque dans un temps pareil prétendait apporter quelque chose de nouveau était le bien venu. Tous les charlatans religieux, étaient immédiatement achalandés. C'est ce qui explique la singulière fortune de cet Apollonius de Tyane, que Philostrate nous a fait connaître, et qui né à la même époque que le Christ lui

[1] « Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Judæa profecti potirentur. » Suétone, *Vespasien*, XIV.

[2] Sacrorum pleraque initia in Græcia participavi et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga Deos didici. » Apulée, IV, p. 140.

fut quelquefois opposé par les ennemis de la religion nouvelle. On lui supposa une naissance miraculeuse, qui aurait été prophétisée par le grand devin Protée. Après avoir étudié à Tarse, il se fixa à Egée, dans le temple d'Esculape, où il aurait accompli de nombreux miracles. Voué volontairement à la pauvreté ; après avoir épuisé tout ce que la Grèce peut lui enseigner, il parcourt l'Asie, s'arrête à Babylone et va apprendre la magie des brahmanes de l'Inde. Son retour est un triomphe. Il se pose en prophète ; il annonce la peste à Ephèse ; il ressuscite une jeune fille à Rome ; il parcourt ensuite l'Egypte ; puis il est mis en prison par Domitien comme suspect de rébellion. A peine libéré, il se rend à Ephèse, où il annonce la mort du tyran à l'heure même où elle arrive. Peu de temps après il disparaît, et ses disciples prétendent qu'il a été enlevé par les dieux. Au travers de ce tissu de fables, on distingue tout ce qui pouvait plaire au paganisme expirant, la gnose orientale mêlée à la subtilité grecque, la magie unie à l'ascétisme. Apollonius de Tyane devait être le héros d'un temps d'aspirations confuses et de syncrétisme. Ce magicien rusé, qui se pose en libérateur et en révélateur, n'a obtenu de si grands succès que parce que le monde gréco-romain attendait à sa manière le libérateur qui allait venir ou plutôt qui était déjà apparu au sein d'une nation méprisée. Les faux Messies ne réussissent que dans un siècle qui soupire après le véritable.

La philosophie n'est pas plus heureuse que la religion pour relever cette société qui s'écroule de toutes parts. Importée à Rome, de même que l'art et la littérature,

elle y eut un développement trop rapide. L'esprit romain est arrivé d'un coup aux dernières solutions de la philosophie hellénique, sans franchir les degrés intermédiaires. Moins subtil que l'esprit grec, manquant de nuances, n'aimant que les couleurs tranchées, il a de suite traduit dans sa prose précise cette dialectique qui combinait avec art des éléments hétérogènes et permettait d'être à la fois platonicien et sceptique ou bien épicurien et tempérant. A Rome, chaque école fut contrainte de manifester de suite toutes les conséquences de ses principes, au risque de se frapper de mort elle-même. La translation d'Athènes à Rome ne réussit qu'à une seule école, parce qu'elle se trouvait en accord avec les bons côtés de la nationalité romaine : c'est l'école stoïcienne.

En dehors des écoles proprement dites, un certain esprit philosophique s'était répandu dans les classes cultivées. C'était un esprit pratiquement sceptique, professant un dédain ironique pour les plus nobles préoccupations de l'âme, et traitant volontiers de frivole tout ce qui ne l'était pas, c'est-à-dire tout ce qui dépassait la sphère du plaisir et des intérêts matériels. Ce parti pris d'indifférence a été parfaitement exprimé, mais non sans cynisme, par cette ironique question adressée par Pilate à Jésus-Christ : « Qu'est-ce que la vérité? » L'influence de ce scepticisme pratique était contre-balancée par celle d'une autre tendance, de plus en plus générale dans le déclin du vieux monde païen; c'était la tendance panthéiste ramenant l'humanité, par un détour, au point de départ de toutes les idolâtries.

Elle régnait, ainsi que nous l'avons vu, accompagnée de superstitions grossières dans le paganisme dégénéré d'alors, saturé d'idées orientales. Mais elle avait aussi gagné les hautes classes et infecté beaucoup d'hommes distingués qui se seraient refusés à adorer la grande déesse et à se mêler à ses prêtres immondes. C'est ainsi que Pline l'Ancien déclarait dans son grand ouvrage, vaste répertoire des connaissances de son temps, que le monde est une divinité éternelle, immense, qui n'a point eu de cause génératrice et qui n'aura point de fin[1]. Varron, que saint Augustin réfute dans le VII[e] livre de sa *Cité de Dieu,* et qui est mort plus d'un siècle avant l'empire, paraît avoir professé un panthéisme identique à celui de Pline l'Ancien. Il admettait une âme du monde dont les parties différentes avaient reçu les noms des divers dieux[2].

Si nous abordons maintenant les écoles de philosophie, la première qui se présente à nous est la nouvelle académie importée à Rome par Carnéade vers la fin de la république. Elle était très bien appropriée pour préparer la transition entre la liberté orageuse de ces temps et la plate servitude de l'empire. Elle eut l'honneur de compter parmi ses disciples le plus grand orateur et le plus bel esprit de cette époque, ce Cicéron dont Pline l'Ancien disait avec éloquence qu'il avait reculé les bornes morales de sa patrie[3]. Cicéron n'est pourtant pas un

[1] « Mundum numen esse credi par est æternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam. » Pline l'Ancien, II, c. I.

[2] « Animam mundi et partes ejus, id est veros Deos. » August. *Civ. Dei.,* VII, 5.

[3] Pline l'Ancien, VI, 3.

de ces sophistes frivoles de la Grèce, qui ne cherchent qu'à exploiter la philosophie. Il l'estime à sa valeur; il la proclame le médecin de l'âme, et il déclare vouloir se retirer à son ombre; il lui demande aide et protection[1]. Il aime la vérité, mais elle lui échappe sans cesse. C'est qu'initié trop tôt aux résultats de la spéculation grecque, il a bu à une coupe trop enivrante; plus érudit que philosophe, il succombe sous le poids de tous ces systèmes qu'il se plaît à énumérer. Il ne sait plus où est la vérité, il ne la voit absolue nulle part; car quelle doctrine n'a pas été réfutée? Aussi accepte-t-il les conclusions de la nouvelle académie, et il reconnaît avec elle que l'homme ne peut s'élever au-dessus du probable[2]. Il parle ailleurs de la triste nécessité de renoncer à découvrir la vérité[3]. Son curieux ouvrage sur la nature des dieux est une réfutation de l'épicuréisme par le stoïcisme et de l'une et l'autre doctrine par le système de la nouvelle académie. Cicéron, dans son écrit sur la divination, porte une main hardie sur le paganisme; il le détruit pièce à pièce, il le raille impitoyablement; mais, dans toutes ces ruines accumulées, il ne trouve pas les matériaux d'un nouvel édifice, car il s'écrie tristement qu'il doute de tout et de lui-même : *Et mihi ipsi diffidens.*

Il est moins négatif en morale. Son *Traité sur le Devoir* est semé d'admirables passages tout pénétrés du souffle du platonisme. On reconnaît dans sa sublime protestation contre la tyrannie et l'usurpation le dernier accent de la

[1] « Animi medicina. » *Tusculanes,* III, 3; V, 1.
[2] *Tusculanes,* I, 9.
[3] « Desperata cognitione certi. » De *bon. et mal.*, II, 14.

liberté romaine mourante[1]. Néanmoins son point de vue moral est encore restreint; il est bien inférieur au principe platonicien de la conformité à Dieu. L'insuffisance de la métaphysique de Cicéron reparaît dans sa morale. Comme il a conclu au scepticisme, Dieu lui manque, et, avec lui, un type divin, immuable, supérieur à nous. La règle de notre vie sera nécessairement prise en bas et non en haut, dans l'homme et non en Dieu. Ce sera non pas la sainteté mais l'honnêteté, c'est-à-dire ce qui est généralement estimé par les hommes[2], et, par conséquent, le mobile moral par excellence sera l'amour de la gloire. Cicéron se rend plus d'une fois coupable d'une heureuse inconséquence, comme lorsqu'il reconnaît l'élément divin de la conscience et qu'il proclame l'universalité du sentiment de la justice, auquel le méchant lui-même ne peut se dérober[3]. Cependant, sur l'ensemble, il demeure un disciple de Carnéade, et toute son éloquence, jointe à son élévation morale, ne parvient pas à couvrir le vide du scepticisme.

La philosophie d'Epicure répondait si parfaitement aux instincts de Rome enrichie des dépouilles du monde, que, si elle n'eût pas existé, elle y eût été certainement inventée. Elle eut la bonne fortune d'y être introduite par un grand poëte, dont le style nerveux et coloré semblait relever quelque peu une doctrine abjecte. Lucrèce se servit de l'épicuréisme comme d'une arme

[1] *De offic.*, III, 21.

[2] « Nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare opportere. » *De offic.* I, 20.

[3] Cujus tanta vis est ne illi quidem qui maleficio et scelere nascuntur possent sine ulla particula justitiæ vivere. » *De offic.*, II, 1.

guerre contre l'ancienne mythologie, pour laquelle éprouvait autant de colère que d'indignation. « Fou-s aux pieds la religion, s'écrie-t-il; qu'elle ait son ur, et que la victoire remportée sur elle nous égale ciel[1]! » La religion lui semble le comble de l'immora-é : « Que de crimes n'a-t-elle pas conseillés[2]! » Il ut la bannir de la terre, afin de chasser les vaines ter-urs de l'âme en même temps que ses dieux prétendus[3]. mort n'est plus rien quand l'âme est reconnue mor-le[4]. Ainsi, par un singulier malentendu, Lucrèce oit affranchir l'homme en lui enlevant la foi à la Divi-té et à l'immortalité, et il ne s'aperçoit pas qu'il a uvé le plus sûr moyen de tuer la liberté. La doctrine Épicure lui semble le port tranquille d'où il peut ntempler avec satisfaction les ballottements d'une ilosophie ambitieuse, et il ne voit pas que ce port ne ntient qu'un limon desséché, bientôt une boue infecte i pourrira le vaisseau. Mieux valait la grande mer et s tempêtes que ce repos avilissant. La Rome impériale l'a que trop prouvé au monde.

Le souffle poétique qui anime les premiers épicu-ns, ardent et enthousiaste chez Lucrèce, gracieux et luptueux chez Horace, manque complétement aux tateurs de cette école sous l'empire. Elle n'est plus rs qu'une école de débauche; elle se dépouille

« Æquat victoria cœlo. » *De natura*, chant I, v. 80.
Id., I, 100.
« Diffugiunt animi, terrores. » III, 16.
« . . . . . Neque igitur mors est. . . . .
Quandoquidem natura animi mortalis habetur. »
(III, 843, 844.)

promptement de ce raffinement délicat qui allait en Grèce jusqu'à admettre la vertu comme un assaisonnement du plaisir, et la tempérance comme un moyen de le prolonger. Elle professe et pratique un sensualisme grossier. Plutarque l'a fidèlement caractérisée quand il a fait dire à son philosophe épicurien : « Que la vie nous soit tout entière un agréable festin[1] ! » L'influence d'une telle doctrine se faisait sentir dans la vie sociale comme dans la vie morale : « Il ne faut pas chercher, disent ses représentants, à être guerrier valeureux, orateur, homme public ou magistrat; il faut se contenter de jouir. » « Ils enseignent, dit encore Plutarque, à renoncer à toute vie politique[2]. » Certes une telle philosophie devait plaire aux despotes, mais quel abaissement ne trahissait-elle pas dans cette ancienne société qui ne vivait naguère que pour l'Etat?

Le stoïcisme est sans contredit en opposition directe avec cet odieux système, la honte de l'humanité pensante. Et pourtant, à Rome comme en Grèce, il demeure toujours fidèle à ce vague panthéisme, qui ôtait toute sanction divine à la morale. Il est vrai qu'il s'abstient prudemment de spéculations profondes; il fait même de son impuissance un principe, raillant plaisamment les grands philosophes ses devanciers et leurs recherches métaphysiques. A l'en croire, se livrer à la haute spéculation, c'est faire un nœud compliqué pour se donner le plaisir de le défaire; semblable au jeu d'échecs,

[1] Ἀεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη. *De epic.*, c. II, 1.
[2] Plut. *Id.*, c. XXXIII.

elle exerce inutilement les facultés [1]. Ces railleries sont au fond fort tristes ; elles cachent un amer découragement. Combien de déceptions suppose cette renonciation aux recherches hardies. Quand la philosophie se tourne ainsi exclusivement vers les applications, on dirait ce prince de Syracuse qui de roi se fit maître d'école. Nous avons du reste reconnu déjà la grandeur du stoïcisme romain, grandeur quelque peu théâtrale et déclamatoire, mais qui reçoit un relief extraordinaire de l'universelle abjection qui l'entoure. Toutefois la doctrine demeure toujours fausse et stérile, même au point de vue moral. L'énergie qu'elle développe est toute passive ; elle place encore la perfection dans l'insensibilité. « Il faut, dit Sénèque, habiter une sommité qui soit à l'abri des traits du sort [2]. » Un fatalisme désolant est à la base du système. *Fata nos ducunt* [3], les destins nous conduisent! voilà la devise des stoïciens. Elle ne les compromet pas beaucoup, et elle ne les rend pas très dangereux pour les Césars. Du reste, ils savent aussi s'accommoder à la faiblesse humaine. A défaut de l'insensibilité trop difficile à acquérir, ils conseillent le suicide! « J'ai contre les maux de la vie, dit le philosophe stoïcien, le bienfait de la mort [4]. Tous les temps et tous les lieux nous apprennent combien il est facile de renoncer à la vie. » Ainsi, le suicide est le dernier mot du stoïcisme. Tandis que

[1] « Nectimus nodos ac deinde dissolvimus. » Sén. ép. XLV.
[2] « Vertex extra omnem teli jactum. » Sén., *De const. sapient.*, c. 1.
[3] Sén., *Provid.*, c. V.
[4] « Contra injurias vitæ beneficium mortis habeo. » Sén., ép. LXX. *De Provid.*, c. VI.

l'épicurien dit au Romain de la décadence : « Etouffe ton âme dans la jouissance, » le stoïcien lui dit : « Tue-toi, et meurs debout dans le sentiment de ta force égoïste. » D'un côté comme de l'autre, manque l'inspiration haute et féconde.

Il est un homme qu'on peut considérer comme l'incarnation du stoïcisme romain avec toutes ses contradictions : c'est Sénèque. Ne croirait-on pas entendre un Père de l'Eglise, quand il s'écrie éloquemment : « *Deo parere libertas* [1], être libre, c'est obéir à Dieu? Je n'obéis à aucune contrainte, je ne souffre rien malgré moi; je ne me soumets pas seulement à Dieu; je fais de sa volonté la mienne [2]. » Ailleurs il dit : « Dieu, par l'affliction, éprouve, fortifie et prépare pour lui l'âme du juste [3]. Il veut que l'on supporte les ingrats avec une âme placide, miséricordieuse et grande, car une bonté puissante triomphe du mal [4]. L'image de Dieu ne doit être façonnée ni en or ni en argent; il faut la chercher dans le cœur du juste qui se rattache à ses origines [5]. Il y a une amitié, ou, pour mieux dire, une ressemblance entre l'homme de bien et Dieu [6]. Cependant, nul ne peut se dire complétement innocent, car il parlerait contre le témoignage de sa conscience [7]. » Dans d'autres passages de ses écrits, Sénèque semble pressentir quelques-unes

[1] Sénèque, *Vita beat.*, XV.
[2] « Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo sed assentio.» *Vita beat.*, V.
[3] « Experitur, indurat, sibi illum præparat. » *Provid.*, VII.
[4] « Vincit malos pertinax bonitas. » *De beneficiis*, VII, 3.
[5] Ep. XXXI.
[6] *De Prov.*, V.
[7] « Non respiciens conscientiam testem. » *Ira*, I, 14.

:s plus grandes réformes opérées par le christianisme. plaide la cause de l'esclave; il montre en lui la nature ımaine, « qu'il faut toujours honorer. » Il parle aussi rec éloquence de cette grande république, qui n'est ıfermée dans aucun pays et qui contient tous les ommes. « Nous avons le monde pour patrie [1]. » Il dit icore, à l'occasion des jeux du cirque : « L'homme, tte chose sacrée pour l'homme, est tué pour notre élassement [2]. » L'idée d'humanité brille ainsi au déin de l'ancien monde comme les rayons précurseurs ui annoncent le lever prochain du jour. Cicéron avait éjà prêché ce qu'il appelait la charité du genre huain [3]. Plutarque invoque « cette Divinité qui n'est i barbare ni grecque, suprême intelligence qui, sous es noms divers, préside aux destinées des nations [4]. » ne notion plus pure du mariage est aussi entrevue ır Sénèque, comme par Pline le Jeune et par Plurque. Ce dernier, dans ses *Préceptes conjugaux*, mandait que la chasteté accompagnât l'épouse jus-l'aux bras de son époux; qu'elle fût douce, aiable, pure et pourtant sacrifiant aux grâces, parée n de diamants, mais de vertu, et cherchant l'harmie qui résulte d'une union parfaite bien plus qu'on cherche l'harmonie en musique. Il est remarquable voir cet idéal nouveau apparaître aux yeux de ces iens illustres comme un fond de ciel bleu entre sombres nuages. Le christianisme était dans l'air

« Patriam mundum professi sumus. » *Tranquill. anim.*, III.
« Homo, res sacra homini. » Ep. XCV.
« Caritas generis humani. » Cicéron, *De bonis et mal.*, c. XXIII.
Isis et Osiris, c. XVII.

en quelque sorte ; il exerçait une influence indirecte qui allait bien plus loin que ses infatigables missionnaires.

Mais quel triste mélange arrêtait ces nobles élans qui élevaient le paganisme expirant au-dessus de lui-même. Ce même Sénèque, qui semble parfois professer un christianisme anticipé, retombe sans cesse dans toutes les erreurs du panthéisme stoïcien. Il déclare que Dieu est inséparable de la nature. Il va jusqu'à diviniser le soleil[1]. L'âme n'est pour lui qu'un composé d'éléments[2], et la vertu n'est qu'une idée; le souverain bien réside dans l'intelligence, et le méchant et l'homme sans intelligence se confondent à ses yeux[3]. La liberté morale n'existe à aucun degré. La philosophie n'a aucune puissance pour réformer notre caractère naturel[4]. Ce moraliste si fin, si élevé parfois, nous donne comme dernier idéal l'indifférence absolue du sage, qui, des froides hauteurs de sa raison, abaisse un regard de pitié sur tous les êtres, à commencer par Jupiter, au-dessus duquel il n'hésite pas à se placer[5]; car il n'admire que lui-même[6]. Certes, une philosophie qui renfermait de telles anomalies ne pouvait exercer d'influence salutaire, et l'on comprend, sans trop de difficultés, que Sénèque ait eu Néron pour élève.

[1] « Non Deus sine natura. » *De beneficiis*, I, 8.

[2] *De ira*, II, 18.

[3] « Summum bonum judicio. » *Vita beat.*, 9.

[4] « Quæcumque attribuit conditio nascendi nihil adversus hæc sapientia proficit. » Ep. XI.

[5] *Clementia*, II, 16.

[6] « Mirator tantum sui. » *Vita beat.*, V.

Epictète, qui vivait peu de temps après lui, profes- it une philosophie non moins contradictoire, bien ie sa vie fût plus d'accord avec sa doctrine. On urrait citer un grand nombre de maximes admi- bles, recueillies dans l'*Enchiridion*, espèce de ma- iel rédigé par ses disciples et contenant le résumé ses enseignements. « Il ne faut consulter les ora- es, dit Epictète, que lorsque ni la raison, ni la con- ience ne parlent clairement[1]. La conscience réclame ie nous soyons fidèles à notre caractère moral aussi en quand nous sommes seuls que quand nous sommes présence de témoins[2]. Nul sophisme ne nous dis- nse de cette fidélité; n'allons pas prétexter pour us livrer en sécurité à notre ambition, qu'il nous ut travailler au bien des autres; le bien des autres st notre moralité[3]. » Epictète recommande la chas- té, le pardon des injures, l'oubli de la vaine gloire, même une certaine humilité qui n'est pas sans alogie avec l'humilité chrétienne[4]. C'est ainsi qu'il t: « Celui qui m'injurie aurait le droit de m'adresser en d'autres outrages s'il me connaissait à fond[5]. Le ai sage ne blâme, ni ne loue personne; il ne se int d'aucun homme, il ne parle jamais de lui comme l était quelque chose[6]. » Il est évident que le souffle rénovation a passé sur Epictète, et que lui aussi pressenti en quelque mesure le christianisme; il

[1] *Enchiridium*, c. XXXIX. — [2] *Id.*, c. XL. — [3] *Id.*, c. XXXI. — [4] *Id.*, XLVIII. — [5] *Id.*, c. XLIX.

[6] Ὀυδένα ψέγει, ὀυδένα ἐπαινεῖ, ὀυδένα μέμφεται, ὀυδὲν περὶ υτοῦ λέγει, ὡς ὄντος τινος ἤ ἐιδότος τι. c. LXXII.

n'échappe pas cependant à l'influence funeste du stoïcisme. Tant qu'il parle de nos devoirs d'une manière toute générale nous sommes d'accord avec lui, mais l'accord cesse dès qu'il s'explique sur ce qu'il entend par devoir. Son grand principe est que l'homme ne doit accorder de valeur qu'à ce qui est vraiment à lui, c'est-à-dire à la raison; car ni les biens extérieurs, ni le corps ne sont vraiment à nous[1]. Si nous nous persuadons de cette vérité, nous serons à l'abri de la souffrance, car nous considérerons comme ne nous concernant pas tous les revers, toutes les maladies et même la mort[2]. Nous arriverons ainsi à l'insensibilité philosophique. Comme il importe, avant tout, de ne pas nous laisser troubler par ce qui nous est étranger, nous ne devons pas être émus par les peines ou les méchancetés du prochain; il faut en prendre notre parti. Epictète range la femme et les enfants du philosophe au nombre des choses qui lui sont étrangères. On voit quelle distance sépare sa morale de celle du christianisme. C'est en définitive une morale dure et impuissante, une morale d'abstention. Son dernier mot est : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου[3]. Nous retrouverons la même imperfection dans la morale de Marc-Aurèle quand nous étudierons, dans l'histoire du second siècle, le caractère de cet empereur vertueux et persécuteur.

Si les stoïciens, comme les épicuriens, se sont résignés sans peine à la ruine du paganisme gréco-romain; s'ils ont fait de cette résignation diversement comprise le

[1] Ἆρον οὖν τὴν ἔκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν. C. VII.
[2] *Id.*, c. XII. — [3] *Id.*, c. LXXXI.

incipe premier de leur philosophie, de nobles cœurs rencontrèrent qui ne pouvaient accepter ce jugeent sévère porté par l'ancien monde sur lui-même. s en rappelaient, et semblables à une troupe d'élite ui dans une déroute essaye de rallier l'armée autour u drapeau, ils réagissaient de toutes leurs forces ntre la tendance générale de leur siècle. Ne trouant, dans aucune des écoles philosophiques contemoraines, les éléments d'une restauration religieuse, ils rattachaient au système qui avait porté le plus haut hellénisme, à cet idéalisme platonicien, la meilleure loire du passé. Plutarque est le représentant de cette lasse d'esprits. Il n'a pas laissé après lui une docrine bien neuve. Il s'est contenté d'accentuer quelues-uns des points du platonisme. C'est ainsi qu'il a ormulé le dualisme avec plus de rigueur, et creusé plus rofondément l'abîme entre le Dieu suprême et la créaion. L'influence orientale est très marquée chez lui; il articipe largement au syncrétisme de son temps. La estauration religieuse qu'il essaye n'est qu'apparente; l ne fit que préparer les voies au néo-platonisme. On le oit constamment entraîné par le courant qu'il voudrait emonter. S'il se tourne vers le passé, c'est que l'état etuel du monde ne lui suffit pas; c'est une manière de endre vers l'avenir, et d'ailleurs il porte dans son attahement au passé toutes les préoccupations, toutes les omplications morales et intellectuelles d'un homme e son siècle.

Plutarque cherche d'abord à faire revivre cette anquité dont il voudrait perpétuer le souvenir. Il lui

élève un monument grandiose dans ses *Vies des hommes illustres*, son meilleur titre de gloire. Hérodote, qui racontait comme Homère chantait, sans préoccupations philosophiques et sans calcul, avait peint sous ses vraies couleurs l'âge d'or du polythéisme grec. Plutarque, qui veut à tout prix l'idéalisme, écrit un traité spécial pour infirmer le témoignage du naïf historien et il l'intitule : *De la malignité d'Hérodote*. En même temps il combat, non sans amertume, le stoïcisme et l'épicuréisme, qui étaient ses ennemis naturels. Il relève, au contraire, l'école de Pythagore au delà de toute mesure parce qu'il voit en lui, avec raison, le précurseur du platonisme[1]. Sous l'empire des mêmes préoccupations, il justifie toutes les institutions religieuses de la Grèce ancienne. Il consacre un traité entier aux oracles de la pythonisse; il se plaint du raffinement des Grecs blasés, qui les rejettent à cause de leur langage sans élégance. Dans son *Traité sur la superstition*, il cherche à conjurer l'incrédulité et le fanatisme, les deux extrêmes entre lesquels l'esprit du temps est ballotté. Il voudrait ramener ses contemporains à cette foi sereine qui caractérise l'enfance des peuples. Mais on ne refait pas une enfance aux générations sceptiques et vieillies. Plutarque lui-même en est la preuve; c'est en vain qu'il cherche à glorifier l'ancienne religion. Il sent qu'elle s'en va et il s'en plaint avec une douleur éloquente. Lui-même n'y croit plus, ou du moins il ne l'admet plus sous son ancienne forme. Il prétend en retrouver les croyances

[1] Voir le traité : Περὶ σαρκόφαγιας

ondamentales dans toutes les religions, et, dans son crit *sur Isis et Osiris*, il essaye d'établir l'identité des ythes égyptiens et des mythes de la Grèce. On ne ouvait renier plus complétement le vrai génie de l'hellnisme. Tantôt il tombe dans des explications purement hysiques, comme dans le traité que nous venons de iter; Osiris et Bacchus sont à ses yeux la personnificaion de l'élément humide dans la nature. Tantôt il s'élève un idéalisme étranger à l'ancienne mythologie, comme lans son admirable écrit sur l'inscription du temple de Delphes.

Si Plutarque échoue dans son œuvre de restauration, aucun auteur de cette époque ne le surpasse en vive perception de cet idéal nouveau que le monde païen, par une merveilleuse coïncidence, entrevoyait au moment même où il allait être réalisé et surpassé à la fois. « Gardons-nous, dit Plutarque dans son *Traité d'Isis et d'Osiris*, de confondre la divinité avec ses manifestations. Ce serait prendre l'ancre et les voiles d'un vaisseau pour le pilote qui le conduit[1]. » Sur le frontispice d'un temple de Delphes se trouvait gravé le mot : Eἶ, *Il est;* Plutarque y voit le nom véritable de Dieu. « Seul il est; l'être ne nous appartient pas à nous, créatures d'un jour, placées entre la naissance et la mort. Autant vaudrait retenir l'eau qui fuit que notre fugitive existence. Celui-là seul est réellement qui est éternel[2], non engendré et non sujet au changement. » La Divi-

[1] Plutarque, *De Isis et Osiris*, c. XXXV.

[2] Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι; τὸ αἴδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον. *Traité sur l'inscription de Delphes*, XIX.

nité ne saurait s'accommoder de la pluralité; le divin doit être unique en tant qu'il est l'unité essentielle[1]. « Eveillons-nous, ajoute Plutarque; nous avons assez rêvé. Ne confondons plus l'œuvre et l'ouvrier[2]. » La question de la justice divine est traitée avec une grande supériorité dans le traité sur *le Tardif châtiment des dieux*. Le philosophe s'élève presque à la notion chrétienne de l'épreuve. Le châtiment, d'après lui, a presque toujours un but d'amélioration morale. Si les enfants des méchants sont souvent châtiés, si la peine d'un crime pèse souvent sur une race entière, c'est qu'une race est un véritable être moral, qui est toujours en rapport avec son chef et son principe. Elle n'a pas été seulement amenée à l'existence par lui; elle est en quelque sorte faite de lui, et c'est lui qui est encore châtié en elle[3]. Ainsi se trouve abordé, avec une profondeur qui nous étonne, le grand problème de la solidarité humaine. Dans ce même traité, Plutarque développe en magnifiques images sa foi dans l'immortalité, malheureusement altérée par le vague et l'incohérence de ses croyances sur la vie future. « Dieu, dit-il, développe et cultive une âme immortelle dans des corps mortels et débiles, comme les femmes qui conservent les jardins d'Adonis dans des vases fragiles. » Malheureusement le dualisme traverse toute cette grande philosophie, écho lointain et sublime du platonisme; mais

[1] Οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖον. *Id.*, XV.

[2] Ἐγείρωμεν.

[3] Ἐξ αὐτοῦ γὰρ, οὐχ ὑπ αὐτου γέγονεν. *De serâ numinis vindictâ*, XVI.

aussi le vif sentiment de la distance qui sépare notre monde actuel de la divinité réveille fortement chez Plutarque le besoin d'une médiation. De là, la doctrine des démons ou des divinités intermédiaires destinées à combler l'abîme entre nous et le dieu très haut. Les démons, d'après Plutarque, sont placés entre les dieux et les hommes pour établir entre eux une certaine communauté [1]. Cette idée, essentiellement orientale, devait enfanter plus tard l'émanatisme néo-platonicien et le gnosticisme. Elle reposait sur un principe erroné, mais il s'y mêlait une notion vraie, celle de la nécessité d'une médiation qui rapprochât la terre du ciel. En résumé, Plutarque a recueilli dans son système tous les meilleurs éléments de l'hellénisme, toutes ses aspirations, mais aussi toutes ses imperfections.

Nulle philosophie ne pouvait sauver l'ancien monde. La philosophie, dans ses meilleurs représentants, était capable de pressentir la délivrance, et encore d'une manière bien incomplète; mais elle était impuissante pour la lui procurer. Son impuissance était encore plus morale qu'intellectuelle. Elle manquait trop de franchise pour agir sur le monde. Aucun philosophe n'osait dire publiquement le fond de sa pensée. Tous prétendaient avoir une doctrine secrète qu'ils ne confiaient qu'à quelques initiés; mais en public ils s'inclinaient devant les dieux qu'ils niaient en particulier. « Je crois, disait Cicéron, dont nous connaissons la vraie pensée, qu'il faut

[1] Voir le traité sur *le Génie de Socrate*.

respecter avec scrupule les cérémonies et les cultes publics[1]. » Sénèque n'avait pas hésité à déclarer que les pratiques de la religion populaire devaient être observées par le sage, non pour se rendre agréable aux dieux, mais pour se conformer aux lois. Saint Augustin flétrit avec raison une telle conduite. « Cet homme, dit-il, que la philosophie avait affranchi, sous prétexte qu'il était un illustre sénateur de Rome pratiquait ce qu'il repoussait, faisait ce qu'il blâmait et adorait ce qu'il accusait, agissant en acteur non pas sur le théâtre mais dans le temple des dieux; d'autant plus coupable dans sa duplicité qu'elle était prise au sérieux par le peuple, et que, tandis qu'il l'eût amusé sur la scène, il l'égarait et le trompait au pied des autels[2]. » Mais ce qui était surtout mortel pour les philosophes du temps, c'était ce reproche de la foule ainsi formulé dans Sénèque : « Vous parlez dans un sens et vous agissez dans un autre : *Aliter loqueris, aliter vivis*. Vous ne faites pas ce que vous prescrivez[3]. » Sénèque rapporte les railleries du peuple, qui demandait ironiquement à cet apologiste éloquent de la pauvreté ce qu'il faisait des tonnes d'or entassées dans sa cave. Il s'était condamné lui-même, et avec lui tous les théoriciens de morale qui ne soulèvent que du bout du doigt le fardeau qu'ils voudraient imposer aux autres. « Il faut, disait-il, se choisir un guide que l'on admire davantage

[1] « Cæremonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror. » Cicéron, *De natura Deorum*, I, 22.

[2] « Illustris populi Romani senator, colebat quod reprendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat, adorabat. » Aug., *Civ. Dei*, VI, 11.

[3] Sén., *Vita beat.*, 17.

à le voir qu'à l'écouter[1]. » La philosophie antique, par son manque de franchise et ses inconséquences pratiques, ne pouvait être ce guide secourable. On n'est puissant dans le monde moral que par la sincérité. Toute ruse est une faiblesse. Les philosophes avaient bien le sentiment de leur impuissance. « Maintenant que nous sommes seuls, disait Cicéron, il nous est permis d'éviter toute haine dans la recherche de la vérité[2]. » L'illustre orateur n'avait pas compris, comme saint Paul, ni même comme Isocrate, que la vérité demande des témoins prêts à tout souffrir pour elle, et que l'humanité les demande aussi, car elle ne se laisse prendre qu'aux convictions héroïques. Tandis que les philosophes romains qui se réunissent en secret pour disserter à leur aise en sont réduits à se féliciter de leur solitude, les martyrs, qui n'ont d'autre perspective terrestre à offrir que celle des supplices, voient d'ardents disciples se presser autour d'eux. « Il y a un charme dans ces supplices, » disait Tertullien. *Est illecebra in illis*. C'était précisément ce charme austère d'une foi courageuse et indomptable qui manquait à la philosophie de la décadence. Son impuissance éclate surtout quand elle cherche à consoler les grandes tristesses de la vie humaine. Cicéron et Sénèque ont essayé le pouvoir de leur doctrine auprès d'amis affligés, plongés dans le deuil. Ils conseillent la résignation à un mal irréparable, les distractions de l'étude, l'activité

[1] « Eum elige adjutorem quem magis admireris cum videris quam cum audieris. » Ep. LII.

[2] « Soli sumus; licet verum exquirere sine invidia. » Cicéron. *De divinatione*, II, 12.

extérieure, en d'autres termes l'oubli, qui est une véritable mort morale. Sénèque va jusqu'à dire à un ami affligé : « Tu as perdu l'objet de ton affection ; cherches-en un autre[1]. » C'est en présence de consolateurs pareils que Pline le Jeune s'écriait dans un deuil cruel : « Donnez-moi des consolations nouvelles, grandes et fortes, que je n'aurais jamais entendues ni lues. Tout ce que j'ai lu et entendu dans ma vie me revient à la mémoire, mais ma douleur est trop grande[2]. »

Nous nous croyons en droit de conclure de tous ces développements que l'humanité en était arrivée au point où Dieu voulait la conduire. Le désir du salut s'était épuré et précisé au travers des évolutions des mythologies, et le monde gréco-romain s'était donné à lui-même une accablante démonstration de son impuissance à le satisfaire. Le besoin de pardon et de réparation n'avait pas abandonné un seul jour l'humanité déchue, comme le prouvent la multitude des sacrifices et la fumée des holocaustes s'élevant de toute part vers le ciel et y portant une invocation confuse à sa miséricorde. Depuis que la notion d'un Dieu saint était apparue à la conscience, ce besoin de pardon et de relèvement avait pris une valeur nouvelle ; il était devenu plus profond et plus pur. Mais le monde antique n'était pas seulement incapable d'y répondre, il ne pouvait même pas conserver un seul moment dans sa pureté cette notion du Dieu unique qu'il semblait avoir conquise définitivement. Il était ramené incessamment au dualisme. Quand

[1] Quem amabis extulisti, quære quem ames. » Sén., ép. LXIII.
[2] « Aliqua magna nova solatia. » Pline, *Epist.*, I, ch. XII.

Plutarque déclarait que tout ici-bas nous présente la combinaison de deux causes opposées, il donnait le résultat le plus net de la philosophie ancienne [1].

Cette erreur fondamentale empêchait le triomphe complet du spiritualisme chez les meilleurs et entraînait la foule dans le courant du matérialisme. De là ce contraste douloureux entre la réalité et les aspirations; de là ces contradictions multiples; de là ces infamies de la vie païenne et ce noble essor de la pensée vers la cime qu'elle ne peut atteindre; de là aussi ce désir du Dieu inconnu, qui tourmente le monde.

Ce désir sans doute était encore vague et indéterminé. Bien que répandu partout et dans toutes les classes de la société, il couve au fond des cœurs et sa flamme cachée n'en jaillit que par étincelles. Il ne se manifestera avec puissance qu'après l'apparition de la religion du Christ, car les grandes rénovations religieuses ne se bornent pas à satisfaire les besoins supérieurs de l'humanité; elles commencent par lui en donner conscience. C'est ce qui explique la rapidité des premières conquêtes du christianisme au sein du paganisme. S'il rencontra une opposition égale aux sympathies qui l'accueillirent, c'est que la masse était trop profondément corrompue pour ne pas le maudire. Toutefois, cette épouvantable corruption du monde gréco-romain, au moment où allait s'accomplir la plus grande des révolutions de l'histoire, ne nous empêche pas de reconnaître

[1] Ἀπὸ δυοῖν ἐναντίων ἀρχῶν ὁ βίος μικτὸς ὅ τε κοσμός. Plut., *Isis et Osiris*, c. V.

que l'œuvre de préparation était arrivée précisément alors à sa maturité.

Il y a, en effet, deux humanités dans l'humanité : l'une qui s'oppose aux plans de Dieu, l'autre qui les réalise et s'y soumet, et qui se montre telle qu'il voudrait voir la race entière. Peu importe la disproportion du nombre entre l'une et l'autre ! L'élite morale qui suit la voie de Dieu et tire des événements la leçon qui lui est destinée ne se compose souvent que d'une infinie minorité. Il n'en est pas moins certain que c'est d'elle que Dieu se préoccupe pour l'accomplissement de ses desseins. Mais le privilége de quelques uns est dans l'intérêt de tous. C'est dans ces nobles cœurs que sonne l'heure des grandes rénovations.

Pour savoir si le monde était préparé, il y a dix-huit siècles, à recevoir le christianisme, il nous faut regarder plus haut que le peuple cruel et l'aristocratie avilie qui semblent tout oublier sur les gradins du Cirque à Rome. Il faut se demander ce qu'un cœur droit et affamé de vérité devait éprouver dans un temps pareil.

Nous trouvons dans un écrit apocryphe du deuxième siècle un court passage qui, par sa simplicité, se distingue du caractère général de l'écrit. Il peint avec des couleurs si vraies les sentiments qui devaient remplir les âmes sérieuses, que nous n'hésitons pas à le citer. « Depuis ma première jeunesse, dit Clément, le héros des *Clémentines*, j'étais travaillé du doute. Je ne sais comment il s'était emparé de mon âme. Quand je serai mort, me disais-je, serai-je vraiment anéanti, et personne ne pensera-t-il à moi ? Mais autant vaudrait n'être

nais né. Quand le monde a-t-il été créé? Qu'est-ce qui écéda le monde? Qu'en sera-t-il de lui dans l'avenir? es pensées me poursuivaient partout pour mon tourent, et quand je voulais m'en débarrasser, le tourent augmentait. Je savais bien qu'il y avait un guide leste pour me conduire à la vérité, et je le cherchais lieu en lieu. Travaillé de ces pensées depuis ma jeuesse, je parcourais les écoles des philosophes, et je n'y ouvais que principes opposés et contradictions. Tant l'un me prouvait l'immortalité de l'âme, tantôt l'aue me démontrait qu'elle était mortelle. Ainsi, j'étais llotté de doctrine en doctrine, plus malheureux que mais, comme emporté dans un tourbillon d'idées conaires, et je soupirais du plus profond de mon âme[1]. »
mener l'humanité dans quelques-uns de ses représennts à pousser ce soupir, c'était l'unique but de Dieu ans l'œuvre de préparation. Nous pouvons donc la onsidérer comme achevée pour le monde païen, car insi que nous en avons donné d'abondantes preuves, y avait une merveilleuse correspondance entre l'état énéral des esprits et les aspirations de ces nobles mes.

[1] « Eoque magis in profundo pectoris cruciabar. » *Recognitiones*, c. I VI.

LE JUDAÏSME[1].

—

ancienne société païenne était arrivée à formuler ses plus purs organes le désir d'une grande rénova- religieuse. Ce résultat de son histoire était im- se, mais il n'eût pas suffi à lui seul pour frayer la au christianisme. Il n'est d'ailleurs pas probable n progrès aussi notable se fût accompli au sein du nisme, si d'autres éléments que ceux qu'il pouvait

[1] D'après l'étymologie, il faudrait réserver ce mot pour la période où bu de Juda constitue, avec celle de Benjamin, le vrai peuple de Dieu. est que par extension qu'il s'applique à toute l'ancienne alliance. ttérature théologique sur le judaïsme est considérable. Nous nous bor- à indiquer quelques ouvrages généraux à consulter, représentant ses nuances d'opinion : Hævernick, *Einleitung ins A. Testament*, 2 vol. igen, 1839. — De Wette, *Einleitung ins A. Testament*, 1845. — De te, *Archæologie*, 1842. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*. ingen, 1843. — *Die Propheten*, du même. — Bahr, *Symbolik des iischen Cultus*, 2 vol. 1839. — *Geschichte des alten Bunds*, von Kurtz. ufl. Berlin, 1853. — Jos.-Ch. Bunsen, *Gott in der Geschichte*. Leip- 1857. — En français, nous citons l'*Introduction à l'Ancien Testa-* , de M. Cellerier, et une excellente thèse de M. le professeur Samuel puis, imprimée à un trop petit nombre d'exemplaires. Pour ce qui erne le judaïsme de la décadence, voir M. Reuss, *Histoire de la théo- au siècle apostolique*, 1er vol. On peut citer aussi toute la vaste col- on de commentaires accumulés par l'exégèse allemande sur l'Ancien ament depuis le commencement du siècle. Il va sans dire que nous trons absolument pas ici dans les questions de critique, comme celles concernent la fixation du canon et l'authenticité des divers livres.

fournir ne fussent entrés dans la circulation intellectuelle de cette époque remarquable, où, sous le niveau de la puissance romaine, toutes les barrières nationales s'abaissaient et laissaient passer comme des flots qui se confondent les croyances des divers peuples. Un courant d'idées plus pures, plus élevées se discerne dans le vaste syncrétisme du premier siècle de l'ère chrétienne. La source en était cachée au sein d'une nation obscure et méprisée dont les étonnantes destinées doivent fixer maintenant notre attention, car elle nous présente le côté directement divin de l'œuvre de préparation. Là, il n'y a pas seulement une influence lointaine de l'esprit divin, il y a révélation positive. Israël est le peuple de Dieu, c'est-à-dire le peuple qui a reçu de Dieu son éducation, par la raison que le salut destiné à l'humanité entière devait se réaliser tout d'abord sur la terre de Judée. « Le salut vient des Juifs. » Il nous reste donc à rechercher de quelle manière l'œuvre de préparation s'est poursuivie par voie de révélation, après avoir vu comment elle s'est réalisée par la voie d'une libre expérience.

Reconnaissons d'abord que l'histoire du judaïsme suit une marche parallèle à l'histoire du paganisme. On s'aperçoit promptement que l'une et l'autre tendent au même but et que les deux lignes se rejoindront au même point. Dans le paganisme comme dans le judaïsme, on retrouve le cœur humain, travaillé des mêmes besoins, soupirant après la même délivrance. Seulement, tandis que d'un côté il est dans une certaine mesure abandonné sans direction, afin d'apprendre son

puissance et sa misère, de l'autre, ses aspirations nt purifiées et éclairées par une lumière supérieure. s diverses phases de l'histoire du monde païen se trouvent dans l'histoire du judaïsme; mais la révéla-n dégage de chacune d'elles le grand enseignement 'elle renferme, et qui est ailleurs altéré par la corrup-n de peuples idolâtres. L'histoire du judaïsme, c'est côté divin de l'histoire de l'humanité mis en pleine idence. Nous avons discerné deux phases principales ns l'œuvre de préparation au milieu du paganisme : ns la première, le désir du salut devient plus précis travers de l'évolution des mythologies; la seconde nifeste par la décadence de l'ancienne société la né-ssité d'une assistance surnaturelle. Ces deux périodes rtagent de même l'histoire du peuple de Dieu, mais ns l'une comme dans l'autre on reconnaît la supério-é religieuse qui lui appartient. Dans la première, us n'avons pas une évolution mythologique, mais une ccession de révélations toujours mises en rapport avec tat moral du peuple. Dans la seconde, nous assistons l'éclipse de la gloire nationale d'Israël, mais nous ne ncontrons pas l'affreuse décomposition de la Rome périale. Le désir du salut, qui sur la terre païenne oît comme un olivier sauvage, grandit comme l'olivier nc sur le sol sacré de la Judée, cultivé par la main Dieu. Aussi, n'est-ce que sur cette terre bénie, qui a é préservée de l'idolâtrie, que le Sauveur pourra naî-e. Mais, grâce à cette marche parallèle que nous avons marquée entre l'histoire du judaïsme et celle du pa-nisme, il y aura un merveilleux accord entre les dis-

positions générales de l'humanité considérée dans ses meilleurs représentants et le glorieux événement qui est le dénoûment de son histoire religieuse. Ajoutons que, dans toutes les époques importantes, Israël fut mis en contact avec les nations qui jouaient le premier rôle sur la scène du monde. A l'époque patriarcale, quand il était encore renfermé dans les limites d'une famille, il dressa sa tente en Mésopotamie. Il traversa l'Egypte avant de se constituer définitivement sous Moïse. Plus tard, il fut transporté à Babylone, et assista à la grande révolution amenée en Asie par le triomphe des Perses. Enfin, depuis le jour où il fit partie de l'empire d'Alexandre et où il partagea la changeante fortune de ses diverses provinces, il fut pour toujours arraché à l'isolement. La fraction du peuple qui émigra à Alexandrie entra en communication directe avec le génie de l'Occident. Ces rapprochements successifs entre le judaïsme et le paganisme n'ont point enrichi la religion du peuple élu, qui a une originalité trop tranchée pour être suspectée d'avoir vécu d'emprunts. Mais ils devaient servir, dans les vues providentielles, à maintenir une certaine corrélation entre la religion révélée et les autres religions. La première répond divinement aux besoins vrais qui se manifestent dans les grandes mythologies de l'ancien monde. Mais cette réponse, pour être en rapport à chaque période de l'histoire avec l'état général de l'humanité, n'en est pas moins une révélation.

A en croire une certaine école, le peuple juif n'aurait eu d'autre révélation que celle qu'il portait dans le sang

de ses veines en tant que peuple sémite, ou que celle qu'il lisait sur le sable du désert où avaient campé ses pères. « Ils n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'eussent trouvé dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur. Le désert est monothéiste[1] » L'assertion paraît pour le moins hasardée quand on se rappelle l'entraînement souvent irrésistible des Juifs vers l'idolâtrie cananéenne. Qu'on se souvienne que cet instinct si impérieux vers le monothéisme a eu pour première manifestation la construction du veau d'or dans le désert ! Pour nous, quand nous comparons l'état moral et religieux du peuple juif à son tempérament national, inférieur à tant d'égards à celui d'autres peuples, et surtout quand nous mettons ses livres sacrés en regard de ceux de l'Inde et de la Perse, nous trouvons que nulle difficulté, au point de vue rationnel, n'égale celle de son histoire et de son développement si l'on rejette l'idée d'une révélation. Nous reconnaissons que l'ombre ici est singulièrement mêlée à la lumière. Mais une grande partie des objections tombent dès que l'on admet une progression dans la révélation divine, qui sait bégayer avec l'homme des premiers âges pour l'amener peu à peu et par degrés sur ses hauteurs lumineuses.

On ne saurait trop admirer la correspondance exacte établie par Dieu entre les dispositions de ceux qui reçoivent la révélation et la révélation elle-même. Dans la révélation comme dans la conversion, la grâce et

1 Renan, *Histoire des langues sémitiques*. Paris, 1855, p. 6.

la liberté s'unissent par un lien mystérieux. Mais, ainsi que nous l'avons dit, cette correspondance entre Dieu et l'homme se réalise sur une grande échelle dans l'histoire générale des religions ; elle se retrouve dans le rapport du judaïsme au paganisme. Il n'est rien dans la révélation judaïque qui ne réponde à des besoins manifestés dans les anciennes mythologies. Se plaindre du caractère spécial qu'elle a revêtu, c'est se plaindre en réalité des aspirations de l'humanité ; car dans l'économie mosaïque, Dieu se borne à refaire parfaitement ce que la race déchue a vainement essayé dans ses fausses religions. Le paganisme est la religion du temps de préparation, mais altérée et défigurée, tandis que le judaïsme est cette même religion épurée par Dieu. En fait, le problème résolu par le second était déja posé par le premier.

Nous avons esquissé l'histoire des anciennes religions ; nous n'avons pas à y revenir. Demandons-nous quel en était le fond divin ; descendons à leur dernière profondeur afin d'y saisir ce qu'elles avaient de vrai et de légitime. Toutes ces religions révèlent chez l'homme le sentiment de sa misère et le besoin d'une réparation. Ce besoin est immédiatement faussé par l'adoration de la nature. L'homme rapporte sa misère à une puissance malfaisante à laquelle il ne peut se soustraire, et, confondant une des manifestations du bien avec le bien lui-même, il demande au soleil et au printemps le soulagement de ses maux, comme à de souriantes divinités. Toutefois son sentiment religieux n'est pas satisfait par cette mythologie purement naturaliste ; il est constam-

ient entraîné par l'anthropomorphisme à élever ses ieux plus haut que ne le lui permettent ses conceptions ythologiques. Il soupire après un salut meilleur que e retour de la belle saison, et il redoute des maux plus raves que l'hiver et sa stérilité. On se trompe toujours uand on prend l'homme comme un être exclusivement ogique et que l'on veut faire rentrer dans un système invariable et précis son ondoyante nature. Tous les cultes de l'antiquité reposent sur quatre institutions principales, qui sont comme les quatre colonnes de l'édifice religieux qui a abrité l'humanité avant Jésus-Christ. Ces quatre institutions sont : le sacrifice, le sacerdoce, le sanctuaire ou le lieu sacré de l'adoration, les fêtes religieuses ou le temps sacré de l'adoration. Il n'est pas une seule religion qui n'ait ses autels, ses prêtres, ses temples, ses jours consacrés. Une même idée se retrouve dans ces institutions, et c'est précisément celle que Dieu a mise à la base du judaïsme.

Le sacrifice est une offrande aux puissances supérieures. L'homme reconnaît que la Divinité a des droits sur lui, et, le plus souvent, qu'il a des torts envers elle qui exigent une réparation de sa part. Aussi lui donne-t-il ce qu'il a de meilleur et presque toujours ce qui lui coûte le plus. En s'approchant de l'autel, il éprouve un mélange de crainte et d'espoir. Il redoute celui qu'il veut apaiser, mais il croit pourtant qu'il pourra l'apaiser ; sinon il ne renouvellerait pas une tentative qu'il saurait inutile.

Ce mélange de crainte et d'espoir est également

reconnaissable dans le sacerdoce. La prêtrise est une médiation entre l'homme et Dieu; elle suppose donc chez le premier une terreur secrète qui l'empêche de s'approcher librement de son Créateur. Mais en même temps il ne se croit pas entièrement incapable de communiquer avec lui, et il choisit les plus dignes d'entre ses semblables, souvent ceux du rang le plus élevé, rendus vénérables par le diadème ou par la couronne des cheveux blancs, pour qu'en son nom ils consultent le ciel, lui rapportent ses réponses, et présentent aux dieux les hommages de la terre.

Il éprouve les mêmes sentiments mélangés à l'égard du monde qu'il habite. Il le considère comme un lieu profane et souillé. Aussi ne pense-t-il pas qu'il soit digne d'être habité par la Divinité. Il cherche à lui offrir un lieu exceptionnel, une résidence digne de sa présence. Voilà pourquoi il bâtit des temples.

Il met également à part des jours qui sont sacrés entre tous et qui sont voués à l'adoration, par la raison qu'il regarde sa vie ordinaire comme impure; il ne se croit pourtant pas repoussé par ses dieux d'une manière absolue, puisqu'il a déterminé des lieux et des moments où il ose s'approcher d'eux. Ainsi la religion de l'ancien monde exprime, par d'expressifs symboles, la situation de l'humanité depuis la chute; celle-ci se sent dégradée, mais non perdue sans espoir; et elle manifeste ce double sentiment par ces quatre grandes institutions religieuses, qui, toutes, reposent sur la distinction du profane et du sacré, c'est-à-dire sur la mise à part de certains objets, de certaines localités, de cer-

ains jours et de certaines personnes en l'honneur de la Divinité.

Or, cette idée n'est-elle pas précisément l'idée fondamentale du judaïsme? Qu'est-ce que le judaïsme, sinon précisément la mise à part d'une portion de l'humanité pour offrir, dans un lieu consacré et à des moments déterminés, des sacrifices à la Divinité. Ainsi il n'y a rien d'arbitraire ni d'étrange dans les institutions du peuple élu, puisque nous en retrouvons l'équivalent dans toutes les religions de l'ancien monde. Ce sont, en définitive, les institutions qui sont compatibles avec l'économie religieuse destinée à accomplir l'œuvre de préparation; elles sont fondées sur les besoins réels du cœur de l'homme dans ces temps intermédiaires entre la chute et la rédemption. Ce mélange de crainte et d'espoir, qui s'est exprimé par le sacerdoce et le sacrifice comme par l'érection des sanctuaires et la détermination des fêtes religieuses, résulte de la vraie situation d'une race perdue, mais destinée au salut; il est produit par Dieu. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait accepté ce qu'il avait produit lui-même, et qu'il ait donné raison à ces sentiments universels dans la constitution religieuse du judaïsme. Cette analogie fondamentale entre la religion du peuple élu et la donnée essentielle des autres religions, bien loin de diminuer l'importance de son rôle, l'agrandit; car cette donnée religieuse essentielle et universelle est gravement compromise par le paganisme, elle est même souvent tout à fait obscurcie par lui. Le principe des religions de la nature la transforme radicalement; si elle leur était com-

plétement livrée, elle serait bientôt dénaturée sans remède. Il est nécessaire qu'elle soit dégagée de tous ces éléments impurs au sein d'un peuple conduit directement par Dieu.

Considérons, en effet, ce que deviennent, en Orient comme en Occident, ces quatre grandes institutions religieuses de l'ancien monde sous l'influence pernicieuse du paganisme. L'adoration de la nature altère le sentiment religieux dans toutes ses manifestations. Le temple devient peu à peu la représentation symbolique de cette divinité multiple qui comprend le ciel et la terre; il figure l'univers. Ainsi le temple égyptien, par son toit azuré, rappelle le ciel semé d'étoiles, et ses colonnes entourées d'ornements végétaux semblent porter l'édifice du monde. Les fêtes sont destinées à figurer les principales phases de la vie de la nature, la succession des saisons, la fertilité ou la stérilité, l'épanouissement de la végétation ou le deuil de la terre. Les fêtes d'Atys et d'Adonis ne dépassent pas ce symbolisme matérialiste. Le sacerdoce n'est pas moins rabaissé; le prêtre, médiateur entre l'humanité et la nature, n'est bientôt plus qu'un astrologue et un magicien. La révélation étant réduite à n'être plus que la manifestation des lois cachées de la nature, le prêtre essaye de surprendre leur secret dans le cours des astres ou dans les entrailles des animaux. Il s'efforce, par la magie, de s'assimiler les forces mystérieuses de la terre, et il tombe dans un charlatanisme honteux dont il est la première dupe. Il tire sa dignité, non pas d'une supériorité morale ou d'un choix manifeste de la divinité, mais d'un

rapport physique avec elle. Ainsi, la caste des prêtres indiens prétend être sortie de la tête de Brahma. Le sacrifice change également de caractère; il ne symbolise plus l'offrande morale, le retour douloureux et salutaire au bien et à Dieu. Ce n'est plus qu'un essai d'apaiser une puissance aveugle et malfaisante, une tentative d'obtenir sa faveur en flattant ses goûts présumés, par l'immolation des animaux qui sont supposés avoir avec elle une certaine analogie[1].

La dégradation de ces quatre grandes institutions religieuses est moins frappante en Occident qu'en Orient, grâce à la supériorité de l'humanisme sur le naturalisme. Les temples sont moins considérés en Grèce comme le symbole de l'univers que comme des lieux sacrés, le séjour purifié de la Divinité[2]. Les fêtes rappellent moins les phases de la vie de la nature que celles de la vie des dieux; elles ont le caractère humain et historique de la religion hellénique. Souvent elles revêtirent un caractère tout à fait dramatique. Les sacrifices s'élevèrent, surtout à Delphes, jusqu'à l'idée morale; ils furent considérés comme exerçant une action purifiante[3]. Le sacerdoce fut affranchi des liens étroits de la caste; il fut plus libre,

[1] Voir sur le caractère de ces institutions païennes, Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, t. I, p. 97; t. II, p. 23, 252, 547. Le savant et ingénieux auteur qui signale avec tant de sagacité les déviations des institutions religieuses dans les religions de la nature, a le tort, selon nous, de méconnaître le fond de sentiments vrais qui subsistaient sous cet amas de superstitions grossières, et qui étaient, au point de départ de ces institutions. Bahr, ne distingue pas non plus assez nettement le paganisme oriental du paganisme hellénique.

[2] Ἱερά, ναοί.

[3] Dunker, t. III, p. 536.

plus humain et supérieur au sacerdoce oriental, parce qu'il se fonda davantage sur la supériorité personnelle de ceux qui en étaient revêtus[1]. Toutes les graves erreurs du paganisme hellénique devaient néanmoins se retrouver dans ses institutions religieuses; la passion esthétique de la Grèce exerça sur son culte la plus fâcheuse influence; il devint promptement frivole et extérieur, et plus semblable à un spectacle propre à amuser les yeux qu'à un rite religieux. Le voile des symboles était tissé d'une si belle pourpre et paré par ces grands artistes d'ornements si gracieux, que le peuple n'éprouvait presque jamais le besoin de le soulever et de chercher sous le signe la chose signifiée. Ainsi ni l'Occident ni l'Orient païen ne pouvaient conserver intact ce dépôt des sentiments sacrés de l'humanité, qui la rendent apte au salut. Il était donc nécessaire que Dieu lui-même veillât sur eux et en confiât la garde à une nation préservée par lui de tout contact profane. Transplantés sur le sol du monothéisme, ces sentiments et les institutions qui leur correspondent ont eu un développement normal qui a hâté l'achèvement de l'œuvre de préparation.

Les quatre grandes institutions religieuses qui caractérisent la religion pendant l'économie préparatoire se rattachent étroitement, dans le judaïsme, à un fait qui les précède et qui les contient en germe : c'est l'élection du peuple d'Israël.

Nous retrouvons dans cette élection le fait général de la prêtrise, accepté du Ciel et recevant une application

[1] Voir Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II. — *Les Institutions religieuses de la Grèce*, p. 32, 82, 381.

lus vaste dans la consécration d'une nation entière à Dieu. Mais comme le Dieu de l'Ancien Testament diffère profondément des divinités païennes, l'élection d'Israël a un caractère spécial. En effet, ce Dieu n'a aucune analogie avec la nature divinisée devant laquelle tout l'Orient se prosterne. Il n'est pas l'une des forces du monde organique; il n'est pas non plus, comme Brahma, le principe caché et universel du monde, lequel, comme un divin lotus, s'est épanoui dans le temps et dans l'espace. Il est en dehors de la nature, et, par conséquent, affranchi de son pouvoir. Il l'a produite par une libre création. Il est le Dieu suprême, le Dieu unique. « Je suis, dit-il, celui qui suis. » Il n'admet point d'autre Dieu à côté de lui. Et pourtant il ne s'enferme pas dans sa majesté solitaire. Il intervient dans l'histoire de l'humanité : il manifeste sa volonté, il donne les lois à son peuple. C'est un père en même temps que le Dieu très haut, un père qui sait unir la sévérité à la bonté; jamais il ne fait de concession au mal; il n'a pas la facile indulgence d'une divinité dont on croit acheter la faveur par des présents, mais il n'est pas non plus altéré de sang et de larmes comme Moloch. Avec lui nous sommes sur les sommités du monde moral. Il est le Dieu saint, dont les yeux sont trop purs pour voir le mal[1]. Ainsi le monothéisme judaïque est essentiellement

[1] On connaît l'importance du nom de *Jéhovah*, très distinct de celui d'*Elohim*. Tandis que le second désigne le Dieu dont la puissance éclate dans la nature et ne nous porte pas beauconp au-dessus de la notion toute générale de divinité, le second désigne le Dieu qui se révèle et qui se manifeste dans l'histoire religieuse de l'humanité par une intervention personnelle. *Jéhovah* est le Dieu d'Israël, car il se fait connaître

moral; dès son premier essor il atteint ces hauteurs que la Grèce, au point le plus élevé de son développement, n'a fait qu'entrevoir, sans parvenir à s'y maintenir et sans même secouer jamais tout à fait le joug du polythéisme. Il ne nous est pas possible de concevoir comment une pareille notion de la Divinité a pu se dégager par des voies naturelles du sein d'une petite tribu sémite dont on dit que, « comparée à la race indo-européenne, elle représente une combinaison inférieure de la nature humaine[1]. » De tous les miracles consignés dans les livres de l'Ancien Testament, le plus étonnant nous paraît toujours le premier mot de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Le monde de l'esprit est ainsi conquis dès le début, et la redoutable fascination du dualisme est vaincue. Le problème demeuré insoluble dans les *Védas* comme dans l'*Avesta*, pour l'Egypte sacerdotale comme pour la Grèce philosophique, est résolu souverainement pour la conscience. Comment douter que cette clarté si pure, qui jaillit au milieu de ces épaisses ténèbres, ne descende directement du ciel! Il a bien fallu que Dieu dévoilât sa face pour que l'homme, qui n'avait que d'impures idoles sous les yeux, pût reproduire ses traits augustes comme il l'a fait dans l'Ancien Testament. Sans révélation, le monothéisme était impossible.

La consécration au Dieu saint implique la sainteté.

à son peuple comme le Dieu de la révélation (Ex. III, 6). Cette différence des noms de Dieu a donné lieu pour le Pentateuque à l'un des problèmes de critique qui ont soulevé le plus d'orages.

[1] Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 4.

Le rapport avec lui n'est pas ce rapport physique qui était à la base du sacerdoce des religions de la nature. Le peuple élu, qui est une sorte de caste sacerdotale au milieu de l'humanité, ne tient pas son privilége d'une lescendance purement extérieure de la Divinité, comme es brahmanes de l'Inde. Il le tient d'une relation toute orale; sa dignité exceptionnelle repose sur la sain-té exceptionnelle de ses ancêtres. Un grand acte de i et d'obéissance explique son élection. Abraham est père d'une race privilégiée parce qu'il est le père des oyants, et le privilége obtenu par la sainteté se con-rve encore par elle. Israël est le prêtre de Jéhovah arce qu'il lui est uni par le lien sacré de l'amour et de soumission. Il n'y a pas, dans le judaïsme, de divorce ntre la dévotion et la vie morale; la dévotion, ou la iété normale, c'est la vie morale élevée à la plus haute uissance.

Ce n'est pas pourtant que le judaïsme soit présenté mme la religion par excellence. Quelle que soit sa su-ériorité sur tous les cultes qui l'entourent, il n'en est as moins constitué comme un culte provisoire. Il a con-ience d'être une économie préparatoire et non pas ne économie définitive. Il a son but en dehors de lui. porte en lui une pensée plus grande que lui-même, et gloire est précisément d'être tout entier tourné vers glorieux avenir qui le dépasse. Une immense espérance averse ses institutions, ses livres sacrés, son histoire. e n'est pas seulement son espérance à lui, c'est l'espé-ance de la terre entière. La bénédiction qui lui a été romise n'est autre que la venue du divin réparateur qui

doit relever toutes les ruines accumulées par la chute ; et tout d'abord la plus délabrée de ces ruines, cette nature humaine si misérablement dégradée et dans laquelle ne brillent plus que quelques traits effacés de l'image de Dieu. Ce qui n'est ailleurs qu'une vague attente, une aspiration confuse, est, dans le judaïsme, un ferme espoir qui se dégage de plus en plus des enveloppes grossières qui l'ont contenu d'abord. La foi au Dieu saint et l'attente du Messie, c'est toute l'ancienne alliance; l'idée du Messie ne lui est pas moins essentielle que le monothéisme. Jéhovah n'est pas seulement le Dieu de sainteté, il est aussi le Dieu qui veut sauver le monde par le Messie, issu du sang d'Abraham. Il ne donne pas seulement une loi, miroir de sa sainteté; il donne encore une promesse. Le judaïsme entier repose sur la loi et sur la promesse comme sur ses deux colonnes; la loi révèle le Dieu unique et saint; la prophétie annonce et préfigure le Rédempteur. L'une et l'autre révélation s'unissent et se concertent pour développer le désir du salut; la loi, ou la révélation du Dieu saint, manifeste avec puissance l'état de péché et de corruption; elle nourrit cette tristesse et cette épouvante salutaire qui font soupirer le cœur après la délivrance; la promesse ou la révélation graduelle des plans de l'amour divin ravive incessamment l'espoir de la délivrance. Tout se combine ainsi pour produire au sein du peuple élu ces dispositions précieuses que toute l'économie préparatoire a pour mission de développer, et qui n'apparaissent que mélangées et affaiblies dans le paganisme[1].

[1] M. Bunsen, dans son livre d'un si haut intérêt : *Gott in der Geschichte*,

Période de formation.

La vocation d'Abraham nous présente cette alliance la loi et de la prophétie, du monothéisme et de l'es-rance du Messie qui traverse toute l'histoire du ju-ïsme. Le Dieu saint et jaloux s'est révélé à lui à la s par un commandement et une promesse. « Sors de ı pays et de ta parenté. » Voilà le commandement. Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta stérité. » Voilà la promesse[1]. Dieu est un Dieu saint i veut être seul adoré et servi. De là la nécessité de tte séparation douloureuse d'avec l'humanité païenne, ul moyen de conserver le monothéisme. Mais Dieu ne t un choix que dans l'intérêt de tous; le privilége est ministère et un sacerdoce en faveur de l'humanité, i est destinée au salut. De là la promesse, précieux ritage que les descendants d'Abraham se transmet-ent de génération en génération. La loi tout entière, mme la prophétie avec tous ses riches développe-nts, sont en germe dans ces deux paroles. Déjà la , sous cette première forme, commence à démontrer condamnation de l'homme déchu; elle proclame, par

88, réduit la mission d'Israël à la proclamation de ces deux vérités : ité du genre humain, et le triomphe graduel du bien dans l'humanité. e seconde vérité est évidemment présentée par lui d'une manière générale; elle était inséparable de la foi au Messie; elle se rattachait out à l'idée du pardon, au désir du salut. Ce côté nous paraît trop igé dans l'ouvrage du savant auteur qui sait si bien, en quelques s, sobres et vigoureux, esquisser les traits des grandes figures de héocratie.

Gen. XII, 1, 2.

la nécessité de la séparation, la généralité de la corruption, en même temps qu'elle fait sentir jour à jour son impuissance morale à celui qui la prend au sérieux et cherche à se consacrer sans réserve à Dieu. Déjà aussi la promesse, bien que liée à des biens terrestres et inférieurs, console et relève le cœur abattu et gémissant. Ainsi la loi élémentaire, comme la prophétie élémentaire, parlent à la famille élue de condamnation et de pardon. La parole confuse, indistincte, enfermée dans le sacerdoce ancien, est articulée avec netteté, et le judaïsme, à son premier degré, se présente à nous comme le commentaire divin qui donne la raison profonde des institutions les plus caractéristiques de l'ancien monde.

Nous passerons rapidement sur toute l'époque patriarcale. La destinée d'Israël s'y peint par avance. L'humble soumission des patriarches envers Dieu doit rappeler à leurs descendants que l'élection d'Israël repose sur la sainteté, et leur vie errante, qui n'est jamais fixée au sol, est l'image de l'espérance qui, pour mieux vivre dans l'avenir, ne replie jamais ses ailes et ne veut pas s'établir sur la terre. Il convenait que le peuple de la promesse eût pour ancêtres ces hommes de foi vivant sous des tentes et toujours en marche vers « la patrie meilleure. » La circoncision, seule institution positive du judaïsme, symbolisait à la fois la loi et la promesse. Elle rappelait le privilége de la famille élue, en même temps qu'elle figurait le dépouillement du cœur[1].

[1] Il est prouvé que la circoncision existait en Egypte, au moins parmi les prêtres, dès la plus haute antiquité; mais elle n'était dans ces pays

Le sacerdoce appartient de droit au père de famille; sacrifice est offert sur de simples autels de pierre. La rélation a un caractère extérieur et souvent matériel, i correspond à un degré inférieur du développement l'humanité. Dans l'histoire des patriarches, la Divié manifeste sa puissance d'une manière tout à fait iple et élémentaire. Elle se révèle immédiatement r le miracle ou la prophétie, sans se servir de omme comme intermédiaire. Le prodige ou la proétie viennent directement de Dieu. Plus tard, il n'en a plus de même; la puissance divine s'assimilera omme et le prendra pour son organe; elle se comniquera à lui comme un don intérieur et spirituel. ns cette période elle agit en dehors de lui et à côté lui. La forme de la révélation est surtout la vision ou rêve, quelquefois aussi une manifestation sensible le que l'apparition de l'ange de l'Eternel, dans lequel a voulu voir, bien à tort, une sorte d'incarnation ermittente du fils de Dieu[1].

Nous distinguons à partir de l'âge patriarcal deux

un rite des religions de la nature. Elle prend pour Israël un sens enement nouveau, de même que le sacrifice et le sacerdoce. (Voir *Geshte des alten Bundes*, de Kurtz. Berlin, 1853, p. 182. L'ouvrage enoffre un grand intérêt.)

[1] Kurtz démontre très bien que l'ange de l'Eternel, dans la Genèse, est tique à l'ange de l'Eternel dans le Nouveau Testament (Matth. I, 20; VIII, 2. Luc I, 11), qui est évidemment distinct du Verbe incarné. s Daniel (X, 13), l'ange de l'Eternel est désigné sous le nom de ge *Michel*, et dans le ch. IX, v. 21 sous le nom de *Gabriel*. Dans s VII, 38 et dans l'épître aux Hébreux, II, 2, il est dit que Dieu, s l'Ancien Testament a parlé par des anges. Au point de vue dogique, l'hypothèse d'incarnations fréquentes du Verbe dénature comment la notion de l'incarnation évangélique et rappelle les incarons de Vischnou. (Kurtz, t. I, p. 143-154.)

grandes époques dans l'histoire du judaïsme. Il est définitivement constitué dans la première ; il reçoit de Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, ses institutions. Dans la seconde, un cycle de révélations sublimes qui éclairent l'avenir de vives clartés se déroule sous ses yeux. La première période est caractérisée par la prédominance de l'élément légal, et la seconde par la prédominance de l'élément prophétique, sans qu'aucun des deux soit jamais absent; car il fallait qu'ils se pénétrassent toujours l'un l'autre pour que le judaïsme répondît à sa vocation et continuât à développer simultanément chez l'homme le sentiment de la condamnation et l'espoir du salut[1].

La famille d'Abraham était devenue un grand peuple en Egypte. On connaît ses épreuves, ses pénibles travaux sous le bâton de l'exacteur et sa merveilleuse délivrance. C'est dans le désert où Israël a trouvé un refuge contre ses persécuteurs et où il s'appartient enfin à lui-même, qu'il reçoit les principales révélations, qui marquent de leur empreinte toute sa vie nationale. Le Décalogue, qui ne contient pas seulement la loi morale, comme on le prétend quelquefois, mais qui, dans l'institution du sabbat, consacre aussi la loi cérémonielle, résume toute l'économie mosaïque. Elle repose, comme l'économie patriarcale, sur la révélation de la sainteté; mais cette sainteté est manifestée avec bien plus de clarté dans ces commandements précis qui définissent

[1] On peut voir dans le chapitre d'Ewald consacré dans son *Histoire* aux sources de l'histoire d'Israël, jusqu'à quel point il pousse l'arbitraire; fixe *à priori* la valeur et les différences des documents (t. I, p. 15, 256).

mal et prescrivent le bien. Cette clarté est aussi aucoup plus redoutable; elle a l'éclat de la foudre qui uronnait de ses éclairs la cime du Sinaï. Chaque comındement a pour sanction la condamnation, et l'Isélite peut lire en lettres de feu sur toutes les pages ı livre de la loi : *Maudit est quiconque ne fait pas ces oses*. La loi commence ainsi à s'acquitter de ce minisre de mort si profondément compris par saint Paul, qui consiste à poursuivre de retraite en retraite la volité humaine, à enfoncer un trait acéré dans la nscience, et à amener la créature déchue à l'aveu de misère par l'excès même de ses douleurs et de son roi.

Il convenait que la sévérité de la loi ne fût pas tout abord trop tempérée par les consolations de la prophé-. Elle devait frapper un grand coup sur la conscience maine, et lui porter une blessure profonde dont elle pût guérir qu'au pied de la croix. De là cette prédoinance du caractère légal pendant la période mosaïque, ii n'empêchait pas pourtant la prophétie de couronr l'édifice et de circuler dans toutes les institutions. utes les promesses éparses jusqu'alors et livrées à tradition sont recueillies; Israël n'en comprend pas ute la portée, mais il pressent de grandes destiles. La conquête du sol de Canaan n'épuise pas ses pérances; n'a-t-il pas reçu de ses pères cette mystéeuse promesse que toutes les nations de la terre seront nies dans sa postérité? Il a d'ailleurs dans ses institu-ons une révélation effective, d'autant plus puissante l'elle l'enserre de toute part, le suit en tout lieu, et

enveloppe sa vie entière par la multiplicité et le détail des préceptes et des cérémonies. La loi et la promesse s'y montrent étroitement entrelacées.

Les quatre grandes institutions religieuses qui sont inhérentes à l'économie préparatoire, et dont nous avons retrouvé des vestiges dans tous les cultes de l'Orient et de l'Occident, reçoivent du mosaïsme leur pleine signification. Elles ont une valeur à la fois symbolique et typique; elles figurent d'importantes vérités qui ont déjà une application présente; mais, en même temps, elles sont « l'ombre des biens à venir. » Elles constituent dans leurs grands traits un type admirable de la religion définitive. S'il faut se garder avec soin des minuties rabbiniques, qui cherchent à relire l'Évangile dans la construction du tabernacle et dans les ornements sacerdotaux, il ne faut pas moins éviter la stérile interprétation de ceux qui ne voient dans le judaïsme qu'un « monothéisme essentiellement terrestre[1]. »

Deux institutions, le sacerdoce et le sacrifice, jouent le premier rôle dans le mosaïsme, comme dans toutes les religions de l'antiquité. Nous avons déjà reconnu une première réalisation de l'idée du sacerdoce dans l'élection du peuple d'Israël. Cette élection, comme la prêtrise spéciale, est fondée sur la double idée que l'humanité, dans son ensemble, n'ose s'approcher de Dieu, mais que cependant elle peut communiquer avec lui par une médiation. Israël, en tant que peuple élu et

[1] Salvador, *La Vie de Jésus*. — Bahr, dans sa belle Introduction, ne nous semble pas faire la part assez large au type; il a trop la tendance de le réduire à n'être qu'un symbole dont la portée ne dépasse pas le moment présent. (Bahr, *Symbolik*, t. I, p. 23.)

serviteur de Jéhovah est un peuple-prêtre voué à la sainteté, et par là même à l'isolement au milieu d'une humanité corrompue et idolâtre. « Prends garde, lisons-nous dans la loi, de ne traiter point alliance avec les habitants du pays de peur qu'ils ne soient en piége au milieu de toi[1]. » Israël est un peuple appartenant tout entier à Dieu, gouverné directement par lui. C'est de Dieu qu'il tient non-seulement les ordonnances religieuses, mais les lois qui règlent sa vie civile. Tout, chez lui, a un caractère religieux ; tout délit remonte jusqu'à Dieu. La constitution de la nation réalise la théocratie dans ses dernières conséquences. Le sol même appartient au roi invisible. Sa première répartition doit subsister à jamais ; la propriété territoriale ne peut ni se transmettre ni se mutiler. Au bout de cinquante ans, dans la grande année du Jubilé, toutes les propriétés reviennent à la famille de leurs premiers possesseurs[2]. Les Israélites, afin de marquer cette dépendance, déposent dans le sanctuaire la dîme de tous les produits de la terre[3]. Le premier-né de chaque famille est considéré comme appartenant à l'Eternel, et on le rachète par une offrande spéciale[4].

Un tel peuple est bien un peuple-prêtre consacré sans réserve au service de son Dieu. De nombreuses prescriptions sont destinées à lui rappeler cette consécration, qui implique la sainteté. La distinction des animaux purs et impurs, fondée sans doute sur un symbolisme profond dont le *Zend-Avesta* nous présente plus tard

[1] Exode XXXIV, 12; XXIII, 32. — [2] Lévit. XXV, 13. — [3] Nomb. XVIII, 26. — [4] Nomb. XVIII, 16.

de frappants exemples, les préceptes si variés concernant les souillures corporelles, les ordonnances qui règlent la purification, toute cette partie minutieuse de la législation mosaïque est destinée à réveiller incessamment l'idée de la sainteté dans le cœur de l'Israélite, et à lui montrer que le Dieu saint réclame la pureté intérieure et extérieure chez ses adorateurs. Ce rituel n'a rien de puéril; il applique au détail de la vie la grande pensée qui a présidé à l'élection d'Israël, il la fait surgir des moindres circonstances[1]; il lui rappelle ce glorieux sacerdoce dont l'investiture lui avait été donnée formellement : « Si vous obéissez à ma voix et si vous gardez mon alliance, lui avait dit Jéhovah, vous me serez un royaume de sacrificateurs et une nation sainte[2]. »

Cette prêtrise nationale ne suffit pas au législateur divin; il institue au sein du peuple-prêtre un sacerdoce spécial qui est en quelque sorte le judaïsme à sa seconde puissance, car c'est une élection dans l'élection, une séparation dans la nation séparée. Une famille, la famille d'Aaron, est mise à part pour constituer cette prêtrise[3]; une tribu entière, celle de Lévi, est vouée aux divins offices du culte de Jéhovah[4]. Mais cette prêtrise particulière détruit si peu la prêtrise générale qu'elle est considérée comme une délégation de celle-ci; les prêtres et les lévites remplacent les premiers-nés mâles de chaque famille. Aussi tirent-ils leur entretien des dîmes

[1] Voir, pour le détail de ces purifications, De Wette, *Archæologie*, §§ 54, 187 à 190.
[2] Exode XIX, 6, 7. Lévit. XXI, 26.
[3] Exode XXIX. Lév. XXI.
[4] Nomb. VIII, 14-18.

ue chaque Israélite doit prélever sur son bien. L'idée e la prêtrise est formulée avec autant de précision que e profondeur dans ces paroles : « Demain l'Eternel donnera à connaître celui qui lui appartient et celui « qui est consacré, et il fera approcher de lui celui qu'il « aura choisi[1]. » Ainsi le prêtre est dans un rapport spécial avec Dieu ; il est choisi par lui, séparé de son peuple par une révélation positive, et il a pour vocation de s'approcher de l'Eternel. Nous retrouvons ici les principaux traits qui nous ont frappé dans l'élection d'Israël : relation directe avec Dieu, séparation de la masse des hommes et consécration religieuse. La prêtrise joue donc en Israël le même rôle qu'Israël joue dans l'humanité. Elle concentre les priviléges et les obligations du peuple élu. Le grand prêtre, qui est revêtu de vêtements symboliques rappelant tous sa consécration à Dieu et qui porte ces mots significatifs inscrits sur la plaque ornant la tiare : *Sainteté à l'Eternel*, peut être considéré comme le Juif idéal, l'Israélite par excellence, la personnification vivante de sa nation[2]. Mais en même temps le droit qu'il possède seul d'entrer dans le saint des saints rappelle au peuple la gravité de ses péchés qui l'empêchent de communiquer librement avec Dieu. Israël se sent coupable et souillé, mais non pas rejeté, puisqu'il peut s'approcher de Jéhovah par la médiation du sacerdoce. Les prêtres sont avant tout des sacrificateurs. Leur office principal est de verser le sang des victimes sur l'autel, de brûler les parties de la victime destinées

[1] Nomb. XVI, 5.
[2] Bahr, *Symbolik*, t. II, p. 11-21.

au feu et de faire monter l'encens vers Dieu. Ce sont eux aussi qui sonnent les trompettes sacrées dans les fêtes et qui veillent à l'observance des lois de purification[1]. Ils sont enfin établis juges sur la nation; ils interprètent la loi[2]. Dieu exige qu'ils n'aient aucune infirmité corporelle, que leurs mœurs soient pures, qu'ils s'abstiennent de toute souillure et se purifient d'une manière toute spéciale au moment de vaquer aux offices sacrés[3].

C'est donc le sacrifice qui rend le sacerdoce nécessaire, car il ne peut être offert sans le concours du prêtre. Celui au nom duquel il est fait, après s'être purifié, amène la victime, qui doit être un animal sans défaut; il l'immole après lui avoir imposé les mains; les prêtres en recueillent le sang et en arrosent l'autel[4]. On distingue les sacrifices de prospérité des sacrifices qui étaient offerts pour les délits et les péchés, bien que les cérémonies fussent identiques dans l'un et l'autre cas.

L'idée fondamentale qui est à la base du sacrifice juif, est l'idée de réparation. Le Dieu saint ne peut tolérer le péché; la relation de l'homme avec lui a été interrompue par la transgression de ses commandements. Le pécheur ne saurait, après l'avoir offensé, se présenter devant lui comme auparavant. Il faut un acte qui amène la réconciliation. Quel sera cet acte? Ce sera un sacrifice. Un sacrifice est une offrande, un don qui a pour premier caractère d'être choisi dans ce que l'homme a de meilleur, de plus intact et de plus précieux et, pour second caractère, d'impliquer la souffrance et même la mort de

[1] Lévit. VII, 13, 14. — [2] Lévit. X, 11. Deut. XVII, 8; XXI, 5.
[3] Lévit. XXI, 7; XXII, 1. — [4] Lévit. I, 1-6.

la victime. On s'est attaché trop exclusivement, dans l'interprétation du sacrifice judaïque, à ce dernier trait, comme s'il s'agissait uniquement, pour l'Israélite, d'apaiser la justice de Dieu par le sang des agneaux et des taureaux. Nous ne nions pas que ce point de vue n'ait reçu une certaine sanction de la part du mosaïsme; révélation de la justice et de la sévérité de Dieu, il devait proclamer que toute désobéissance à la loi méritait la mort. L'immolation de la victime rappelait cette terrible sanction du Décalogue. Le sacrifice juif portait le sceau de l'économie à laquelle il appartenait; il était incomplet comme elle. Il a été, comme toutes les institutions mosaïques, aboli en même temps qu'accompli dans la nouvelle alliance. C'est dire que le sacrifice du Calvaire ne peut lui être en tout point semblable, et que nous n'avons pas le droit de préjuger la nature du second d'après le caractère du premier. L'Evangile nous apporte de nouvelles lumières sur Dieu; sans diminuer sa sainteté, il révèle l'accord entre sa justice et son amour. D'ailleurs la victime immolée à la croix n'est pas identique à la victime du temple. Ces différences entre les deux économies nous interdisent une assimilation complète entre les deux sacrifices. Reconnaissons aussi que l'on fait tort au sacrifice juif quand on n'y voit qu'une expiation par le sang. On n'a pas donné assez d'importance au fait de l'offrande elle-même. L'offrande représentait le don du cœur à Dieu. Comme la victime était symboliquement substituée au pécheur, celui-ci, en l'immolant, exprimait sa volonté de se donner sans réserve à Dieu, et de mourir à lui-même. Le sacrifice

représentait donc l'acte saint par excellence. Mais évidemment le signe dépassait la chose signifiée; nul n'avait la pureté symbolique de la victime; nul ne se consacrait absolument à Dieu. Ainsi cette institution si importante développait à la fois le sentiment de sa propre insuffisance et l'aspiration vers un sacrifice meilleur. Par un côté, par celui de la mort de la victime, le sacrifice rappelait la justice du Dieu offensé et le salaire du péché; par l'autre, il nourrissait l'espoir du salut. Il faisait surgir une espérance de cette mort; accepté de Dieu, il devenait une prophétie de la réconciliation future[1].

On sait quelle importance la législation mosaïque a donnée à l'érection d'un sanctuaire. D'abord mobile comme une tente, il devint sous Salomon, au temps de la plus grande gloire d'Israël, un majestueux édifice. Le lieu saint est à la terre sainte ce qu'est la prêtrise au peuple élu; c'est là que Dieu manifeste surtout sa présence. Les sacrifices ne peuvent s'offrir que sur l'autel qui est au centre du sanctuaire[2]. La terre maudite n'offre d'autre asile au culte du vrai Dieu que cette enceinte qui lui est consacrée[3]. L'institution du sabbat ou du jour du repos implique également la notion de la condamnation; les occupations ordinaires de la vie ont un caractère profane; elles doivent être suspendues pour offrir

[1] Bahr nous paraît donner une explication trop subtile du sacrifice, quand, s'appuyant sur le passage de la Genèse qui voit dans le sang l'âme de l'animal (Genèse IX, 4), il voit dans l'aspersion du sang sur l'autel le symbole de la *mort au moi* ou à l'*égoïsme*, le sacrifice n'étant plus alors que l'image d'un acte de renoncement.

[2] Exode XXVII.

[3] De Wette, *Archæologie*, § CXCIV.

à Dieu le culte le plus solennel. Mais aussi la possibilité d'offrir ce culte renferme une promesse de réconciliation; la bénédiction exceptionnelle annonce la bénédiction permanente. Les temps doivent venir où tous les hommes pourront, à toute heure et en tout lieu, offrir à Dieu le sacrifice spirituel[1].

On le voit, les quatre grandes institutions de l'économie préparatoire, pénétrées chacune de l'idée fondamentale qui avait présidé à l'élection d'Israël, ont été complétement dégagées, par le mosaïsme, de l'alliage impur des religions de la nature. Elles ont proclamé sans cesse et avec force la déchéance et le pardon, en rappelant la sainteté et la bonté de Dieu. La loi et la promesse circulent par leur moyen dans tout le mosaïsme comme le sang dans nos veines, et l'histoire d'Israël, où la justice divine éclate par de sévères châtiments bientôt tempérés par les marques miraculeuses d'un paternel amour, se déroule de Moïse à Samuel comme un magnifique commentaire des institutions nationales. Les fêtes solennelles, qui sont la Pâque, la fête du tabernacle et la Pentecôte, concourent au même but. L'une rappelle la sortie d'Egypte, l'autre la période si remarquable du désert, et la troisième est destinée à célébrer la libéralité de Dieu qui couvre la terre d'abondantes moissons[2].

Le grand jour des expiations, recueillant en un seul enseignement symbolique tous les enseignements du mosaïsme, signale avec une force incomparable la gra-

[1] Exode XIX, 8-12. — [2] Exode XII, 14.

vité de la déchéance et la généralité de la corruption. Il montre par le premier de ses rites que le sanctuaire lui-même a besoin d'être purifié, tandis que par l'immolation d'un bouc au nom du peuple et l'envoi au désert du bouc maudit chargé des péchés d'Israël, il rappelle la nécessité d'une rédemption [1].

La seconde grande période de l'ancienne alliance est celle des prophètes. Des deux éléments essentiels qui constituent le judaïsme, l'élément de la promesse l'emporte sur l'élément de la loi, sans cependant l'effacer. On se trompe quand on considère le prophète comme appelé exclusivement à prédire l'avenir. Il a pour vocation de raviver la pensée fondamentale qui est à la base de l'ancienne alliance, de rappeler au peuple élu la raison profonde de son élection, de le retenir sur la pente toujours glissante de l'idolâtrie par de solennels avertissements, et d'entretenir en lui la foi dans ses glorieuses destinées. La prophétie empêche les institutions de l'économie préparatoire de se pétrifier; elle en dégage incessamment le sens véritable; elle réagit contre le formalisme qui menace de substituer à l'aspiration vers l'avenir l'idolâtrie stupide du passé et le mécanisme d'une piété d'habitude. Semblable à cet ange de l'Apocalypse qui, dans sa coupe d'or, recueille les prières des saints, elle recueille les soupirs et les aspirations du peuple élu, en même temps qu'elle lui annonce la réalisation de ses vœux, et les rend, par là même, plus précis et plus ardents. Aussi le prophète n'est point lié à

[1] Lévit. XVI, 11-14.

rdre sacerdotal; son office ne repose pas sur une institien positive, mais sur l'inspiration. L'esprit de Dieu le chercher tantôt au désert parmi d'humbles bergers, mme Osée; tantôt sur les marches du trône, comme phonie, qui était de la famille royale de Juda; tantôt rmi les sacrificateurs, comme Jérémie et Ezéchiel.

On a beaucoup agité la question de savoir de quelle ture était l'inspiration prophétique. Les uns, avec wald, n'y voient qu'une perception vive des grandes is du monde moral, une pénétration profonde de la nsée religieuse, une intuition des volontés de Jéhoh[1]. Le prophète, dans cette hypothèse, est un Israélite eux qui trouve l'inspiration dans sa ferveur et son vation morale, et qui, par une déduction hardie, tire s conséquences des lois générales qu'il a entrevues ec plus ou moins de clarté et prévoit ainsi l'histoire s empires. C'est ainsi qu'il annonce le châtiment des échants, quelque puissants qu'ils soient, fussent-ils r le trône de Babylone ou de Ninive, tandis qu'il prédit x justes le triomphe sur leurs ennemis et la bénédicn de Dieu. D'autres, à commencer par les Pères et à ir par Bossuet et beaucoup de nos modernes orthoxes, assimilent l'inspiration prophétique à un état extase qui suspend tout à fait le cours de la vie mole[2].

Nous ne saurions admettre aucun de ces points de le. Sans contester que l'inspiration s'accorde avec rtaines aptitudes religieuses, nous ne pouvons réduire

Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, p. 2 et 19.
Hengstenberg, *Christologie des alten Test*. 3. Bd. Berlin, 1829-1835.

la prophétie à n'être qu'un fait entièrement naturel. Elle a reçu des révélations positives qui n'étaient pas montées du cœur de l'homme, mais qui descendaient directement du ciel. D'un autre côté, le prophète n'est pas un simple instrument passif; en le considérant ainsi, on le rabaisse au rang du devin et on assimile ses oracles à ceux de la pythonisse. Il est, selon nous, tout pénétré des vérités dont il est l'organe; il parle au nom de Dieu et pourtant c'est bien sa voix qui retentit avec l'accent particulier de son individualité, et la parole de l'Eternel a traversé son cœur avant de passer par sa bouche.

C'est précisément cet accord moral entre le prophète et la révélation dont il est le porteur qui marque le progrès accompli pendant cette période. La révélation n'a plus le caractère extérieur qu'elle avait au temps des patriarches. Dieu ne parle plus du dehors, en quelque sorte; il ne parle plus seulement à l'homme, il parle par lui; celui-ci est son organe vivant. Nous sommes ainsi rapprochés des temps bénis où l'humanité et la divinité seront étroitement unies dans la personne du Rédempteur.

Les symboles dont se sert le prophète sont empruntés au milieu où il est placé; ils varient d'époque en époque. L'avenir est toujours représenté par lui sous les couleurs du présent. Il y a, du reste, une raison profonde à cette méthode qui s'impose à lui d'elle-même. En effet, le présent ne doit pas être isolé de l'avenir; il le contient en germe, il le prépare. Il le renferme comme le grain de blé renferme l'épi. Cette vérité, qui est d'une applica-

tion universelle, a une importance toute spéciale dans l'économie préparatoire. Cette économie, plus encore qu'aucune autre, a son but en dehors d'elle; chacune de ses périodes n'a d'importance que dans la mesure où elle hâte l'accomplissement des desseins de l'amour divin. On n'en a la vraie signification que quand on saisit sa relation avec l'avenir. Montrer l'avenir dans le présent, et comme sous l'enveloppe des événements contemporains, c'est comprendre la grande loi de l'histoire, et surtout la loi du règne de Dieu. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans la méthode des prophètes. Ils dégagent le glorieux avenir d'Israël et de l'humanité des voiles du présent, mais ils ne le font que progressivement. Chaque événement agrandit leur horizon prophétique, parce qu'il tend lui-même à préparer effectivement la venue du Messie. Aussi la prophétie marche avec l'histoire; elle fait un pas en avant à chaque période nouvelle[1].

Il est notoire que les livres sacrés d'Israël renferment, dès leurs premières pages, une promesse de salut qui déborde de beaucoup les étroites limites des préjugés nationaux. Nous y lisons que la postérité de la femme doit écraser la tête du serpent. On ne dépasse pas le symbolisme assez vague de ces paroles en y reconnaissant la promesse générale d'un triomphe futur remporté par l'humanité sur la puissance du mal. La promesse faite à Abraham est plus précise; c'est de son sang que doit sortir le bienfaiteur mystérieux qui relèvera la race

[1] Voir Kurtz, p. 10 et 11.

entière : l'universalisme, dès le premier jour, plane au-dessus du judaïsme. Le thème de la prophétie est ainsi donné : il s'enrichit à chaque phase nouvelle de l'histoire du peuple élu. Le bienfaiteur mystérieux est attendu de génération en génération ; tous les grands héros religieux d'Israël contribuent pour leur part à préparer sa venue. Aussi la prophétie leur attribue-t-elle le caractère du Messie; ils sont ses précurseurs et par là même des types qui le préfigurent. Seulement ici le type est très inférieur à la réalité. Aucun homme ne répond au portrait tracé du Messie. Aussi les espérances un instant rattachées à leur personne prennent de nouveau leur essor vers l'avenir ; l'idée du Sauveur devient de plus en plus spirituelle, elle se dégage de son enveloppe nationale. La royauté, illustrée par David et célébrée par lui dans d'admirables psaumes, d'où la grande espérance d'Israël débordait dans un lyrisme sublime, parut longtemps un type suffisant du Messie. On s'attendait à le voir monter comme un héritier de David sur le trône de Jérusalem; mais aucun de ses successeurs, pas même Salomon, ne répondent à cet idéal si grand et si pur. La prophétie tire son profit de cette décadence morale des rois de la nation élue; le côté terrestre de l'espérance s'efface de plus en plus; le libérateur apparaît sous l'image du serviteur de l'Eternel, qui sera l'ami des débonnaires, le réparateur universel rassemblant toutes les nations sur une terre renouvelée. On sait jusqu'où s'élève cet idéal dans la seconde partie d'Esaïe. Peu importe sa date ! Elle remonte en tout cas aux temps qui précèdent la déca-

nce. La grande notion du salut opéré par la douleur y t développée avec une merveilleuse clarté [1]. L'esprit ophétique nous porte sur le seuil de l'Evangile. Les uffrances de l'exil, entrevues d'avance ou expérimentes, ont préparé cette évolution si importante dans spérance du Messie. L'universalisme, qui était à la cine même du judaïsme, reparaît comme sa plus belle eur au moment de son plein développement. Les prohètes associent tous les peuples au règne béni du essie. Les premiers d'entre eux avaient semblé rattaher ce règne au retour de l'exil, car nul événement e l'emportait sur celui-là aux yeux de leur patriotisme dent; mais le tableau brillant qu'ils avaient tracé s'était pas réalisé à cette époque. De là un essor veau de la prophétie; elle reporte les regards de la ation vers un avenir plus lointain, où toutes les granes promesses du passé recevront leur accomplissement. Nous verrons plus tard le développement de us ces germes précieux qui ont été déposés dans les eurs sous l'influence d'une humiliation salutaire.

Ce progrès de la prophétie, correspondant au développement des destinées d'Israël, n'a pas lieu de nous onner, car le maître de la révélation est aussi le ître de l'histoire. Il les fait concorder au même but; les pénètre l'une par l'autre afin qu'elles se servent tuellement de commentaire.

Nous ne nions pas qu'il n'y ait, dans les écrits des ophètes, des prédictions spéciales très positives;

[1] Esaïe LIII. — [2] Voir les derniers chapitres de Malachie.

nous le croyons même fermement, bien qu'elles soient en moins grand nombre qu'on ne le pense quelquefois. Ce prophétisme vivant et organique qui, à chaque période de l'histoire, s'élève tout entier d'un degré sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, dans la conception spirituelle du Sauveur, a une valeur bien plus grande qu'une simple collection d'oracles épars dont l'unique but aurait été de faire reconnaître le Messie à son apparition sur la terre. Les prédictions ont leur prix, que nous ne contestons pas; mais il ne faut pas l'exagérer, au point de s'imaginer que le prophète eut pour principale mission de les prodiguer. La prophétie judaïque a préparé les voies au christianisme, non-seulement dans les esprits qu'elle éclairait, mais encore dans les cœurs qu'elle purifiait. Tour à tour sévère comme la grande voix du Sinaï fulminant contre le péché et miséricordieuse comme un Évangile anticipé, elle éveillait dans toute son intensité le désir du salut; elle l'entretenait avec un soin vigilant, comme les prêtresses du feu sacré à Rome; elle l'empêchait de s'éteindre sous le boisseau des vaines observances. Elle introduisait sans cesse l'esprit dans le corps du judaïsme; elle ramenait à leur vrai sens ses institutions et savait, quand il le fallait, dénoncer le péché sous les apparences les plus pieuses, dans la splendeur du culte aux jours solennels, dans la multiplicité des sacrifices, dans l'humilité affectée d'un jeûne hypocrite. Armée du glaive à deux tranchants de la parole divine, elle en transperce le cœur impénitent; mais c'est pour verser sur cette blessure saignante le

baume d'une consolante espérance. Grâce à elle, le judaïsme, dans ses beaux jours, est arrivé au point culminant de son développement. Il s'est assimilé la pensée fondamentale qui préside à toutes ses institutions religieuses. Unissant le repentir à l'espoir, il s'est tourné vers l'avenir, non pas comme le monde païen, dans une attente confuse et inquiète basée uniquement sur des pressentiments, mais avec une foi affermie reposant sur une révélation positive. Les sombres jours de la décadence lui réservaient une expérience sévère et précieuse à la fois, qui devait s'ajouter, comme un dernier bienfait, à tous ceux dont il avait été comblé[1].

[1] La conception de la prophétie de l'Ancien Testament a varié considérablement dans la théologie contemporaine. Nous avons déjà indiqué les deux points de vue extrêmes, celui d'Ewald et celui d'Hengstenberg. Le second a été aggravé par une certaine école théologique anglaise, qui, oubliant complétement le caractère symbolique de la prophétie, a fait graviter en quelque sorte ses oracles autour des destinées terrestres du peuple juif. Son retour en Canaan devient pour cette école le fait essentiel de l'avenir. Hengstenberg, malgré l'étroitesse de sa conception, avait trop de science et de tact exégétique pour admettre un pareil système, qui rapetisse le rôle de la prophétie et la révélation elle-même. L'idée que nous avons développée est, avec quelques variantes, celle de Tholuck, d'Hoffmann et de Kurtz. Tholuck (*Commentar zum Hebræer Brief.* 1836. Appendice, I, II), relève le côté humain; Hoffmann (*Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Test.*, 1851) relève davantage le côté divin et passif dans la prophétie; mais l'un et l'autre reconnaissent que l'histoire d'Israël est en quelque sorte le *substratum* de la prophétie, qu'elle la porte comme le tronc d'un arbre porte ses rameaux, par la raison que l'histoire d'Israël est elle-même une préparation à l'accomplissement du grand avenir promis. (Voir un intéressant travail de M. Kayser sur les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après les théologiens orthodoxes modernes (*Revue de théologie*, vol. VIII, 4e et 5e livraison.)

Le judaïsme dans la période de décadence[1]

L'histoire extérieure du judaïsme est en dehors de notre cadre. Nous n'avons pas décrit sa gloire sous les règnes de David et de Salomon. Nous n'avons pas davantage à raconter sa déchéance graduelle. Elle eut pour premier signe la rupture du lien qui avait réuni les douze tribus d'Israël dans un seul corps de nation. Le peuple théocratique, héritier des promesses, se réduit désormais à deux tribus : celle de Juda et celle de Benjamin. Les dix autres, sous des rois qui ne peuvent se réclamer de la descendance de David, malgré les sublimes avertissements de quelques grands prophètes dont la voix leur fait entendre un dernier appel de Dieu, inclinent de plus en plus vers l'idolâtrie. Salmanasar, roi d'Assyrie, mit fin au royaume d'Israël vers l'an 720 av. J.-C. Il transporta dans son propre pays la plus grande partie des habitants et les remplaça dans les contrées qui leur avaient appartenu, par une colonie nombreuse d'Assyriens. Mêlée au résidu d'Israélites qui avait échappé à cette émigration forcée, elle forma une nationalité nouvelle, composée d'éléments hétérogènes qui unissaient le culte des idoles à l'adoration de Jéhovah[2]. Il paraît cependant que les vaincus dominèrent bientôt moralement leurs vainqueurs; le culte de Jéhovah finit

[1] La grande source en est Josèphe, *Antiquités judaïques*. Nous citons d'après l'édition de Richter. Leipsig, 1826.— Prideaux, *Histoire des Juifs depuis la décadence du royaume d'Israël*, trad. en français. Amst., 1722.
[2] 2 Rois XVII, 41.

par l'emporter sur celui des faux dieux, sans jamais retrouver sa pureté primitive. La haine entre les Samaritains et les Juifs, manifestée avec éclat lors de la reconstruction du temple, s'envenima de plus en plus. Nous verrons que le temps ne l'avait point usée aux premiers jours du christianisme.

Le royaume de Juda parut un moment bien près de subir la destinée du royaume d'Israël. Après avoir porté quelques années le joug de l'Egypte, par suite de la bataille perdue contre Pharaon Nécho (609 ans av. J.-C.[1]), il fut ravagé à plusieurs reprises par les armées assyriennes, en châtiment de ses retours constants à l'idolâtrie, jusqu'à ce qu'enfin une grande partie de la nation fut emmenée par Nabuchodonosor dans sa capitale. La foi au vrai Dieu se raffermit sur la terre étrangère; les exilés n'avaient pas suspendu leurs lyres aux bords des fleuves de Babylone seulement pour y pleurer la patrie perdue, mais aussi pour y célébrer le Dieu de leurs pères. Le patriotisme, exalté par le malheur, les ramena au monothéisme. Aussi, quand par suite de la grande révolution accomplie à Babylone par la conquête des Perses, ils revinrent dans leur pays sous la conduite d'Esdras et de Néhémie, ils y rapportèrent une inviolable fidélité à Jéhovah (458 à 434 av. J.-C.). Mais ils ne retrouvèrent jamais d'une manière constante leur indépendance nationale. La Judée, après la conquête d'Alexandre, fut ballottée, avec l'Asie dont elle faisait partie, de domination en

[1] 2 Rois XXIII, 37.

domination; elle passa des mains des Ptolémées à celles des Séleucides pour revenir sous le sceptre de l'Egypte. Le joug d'Antiochus Epiphane s'appesantit sur elle avec une dureté extraordinaire (171 av. J.-C.). Sa tyrannie excite la rébellion; l'épée héroïque des Macchabées procure à la nation une indépendance dont le glorieux souvenir lui coûta bien cher; car elle devait y trouver une éternelle tentation de rébellion contre des dominateurs trop puissants pour laisser échapper ce qu'ils avaient une fois conquis. L'aigle romaine s'abattit avec Pompée sur la ville sainte; l'étranger était appelé par l'un des partis qui se disputaient le pouvoir, indignes successeurs des illustres défenseurs de l'indépendance nationale (an 63 av. J.-C.). La famille de l'Iduméen Antipater, mêlée aux intrigues et aux luttes intestines des derniers descendants des Macchabées, acheta, par un dévouement à toute épreuve, la protection des Romains. Hérode le Grand, fils d'Antipater, s'éleva sur le trône de la Judée, agrandie pour lui, grâce au secours de ses invincibles alliés; il s'y maintint par la bassesse et par le crime, aussi habile à flatter ses protecteurs successifs qu'à épouvanter ses sujets et à se débarrasser de ses rivaux (37 av. J.-C.). A sa mort, son royaume fut un instant partagé entre ses trois fils. Archélaüs, qui régnait à Jérusalem, excita par sa cruauté les plaintes des Juifs. Il fut destitué et exilé, et la Judée, rattachée à la province de Syrie, reçut un procurateur chargé d'y faire respecter le pouvoir de Rome. Hérode Agrippa II, neveu d'Hérode le Grand, réussit, par la faveur de Claude, à réunir sous son

sceptre l'héritage entier des fondateurs de la dynastie (41 ap. J.-C.). Mais à sa mort, arrivée trois ans après, la Judée fut de nouveau régie par des procurateurs romains. Cette sujétion entretint au sein du peuple un ferment de rébellion toujours prêt à se manifester par l'émeute. Les esprits étaient en proie à une agitation continuelle qui contribua à donner aux espérances nationales un caractère terrestre et grossier.

On connaît l'habile politique de Rome, souvent compromise par l'ambition vénale de ses proconsuls. Elle consistait à ménager, autant que possible, les croyances religieuses et les coutumes des peuples vaincus. Si tout ce qui concernait la politique proprement dite fut abandonné aux procurateurs mis complétement en lieu et place des rois, l'administration religieuse fut laissée intégralement aux Juifs. Le sanhédrin ou grand conseil de la nation, composé de 70 membres, prêtres, anciens des synagogues et scribes, présidés par le grand prêtre, réglait tout ce qui concernait le culte et formait le tribunal suprême, appelé à juger des délits les plus graves, comme l'imposture ou le blasphème. Depuis le temps de la domination romaine, le droit de prononcer la peine capitale, exercé autrefois par le sanhédrin, était réservé au représentant de la puissance impériale. La charge de grand prêtre, autrefois inamovible, était devenue, depuis les Hérodes, la proie disputée des partis; elle avait perdu son antique dignité et était ravalée au rang d'une magistrature obtenue par la brigue et la flatterie.

Pour achever de décrire à grands traits la constitution du judaïsme à cette époque, nous devons encore

parler d'une institution qui remonte au retour de l'exil et qui joue un grand rôle dans toute l'économie religieuse de ces temps : c'est l'institution des synagogues[1]. Les synagogues, ou maisons d'assemblées et de prières, étaient des édifices consacrés au culte ou du moins à la portion du service religieux qui ne réclamait pas l'intervention des sacrificateurs. La dispersion du peuple avait rendu nécessaires ces lieux de réunion, qui ne remplaçaient pas le temple, mais qui servaient à entretenir la piété et la connaissance des saintes Ecritures chez les Juifs dans les pays les plus éloignés de Jérusalem. Rien de plus simple que la disposition de ces édifices, uniquement destinés à la lecture de la loi et des prophètes et à la prière. On s'y réunissait les jours de sabbat et les jours de fête. On ne se contentait pas de lire les livres sacrés; on les commentait en langue vulgaire[2]. A la tête de la synagogue était un collége d'anciens, auquel étaient confiés la présidence du culte, le soin des pauvres et la discipline. Nous étudierons de plus près l'organisation de la synagogue quand nous esquisserons les premières institutions de l'Eglise chrétienne. C'était également ce collége d'anciens qui recevait les nombreux prosélytes que les besoins religieux du temps poussaient dans le judaïsme. On distinguait deux classes de prosélytes; les prosélytes de la porte, qui n'étaient soumis qu'à certaines prescriptions générales marquant leur rupture avec l'idolâtrie, et les prosélytes de la jus-

[1] Voir pour les détails le grand ouvrage de Vitringa, *De Synag. vetere*.
[2] Luc IV, 20.

tice, qui devaient pratiquer toutes les observances légales et étaient incorporés à la nation[1]. Ils recevaient tout d'abord la circoncision, puis la synagogue, par des ablutions symboliques, leur administrait une sorte de baptême. La célébration d'un sacrifice complétait la cérémonie.

Nous avons vu qu'à côté des prêtres siégeaient dans le sanhédrin les scribes ou docteurs de la loi. Leur influence à cette époque grandit au détriment de celle des prêtres, si longtemps prépondérante. Chargés d'instruire la jeunesse, ils ne se contentaient pas de lui donner une connaissance suffisante des livres sacrés, ils prétendaient en fixer le sens par une tradition à la fois conservée et accrue par eux[2]. Ils avaient non loin du temple des écoles où se pressaient les auditeurs[3]. Ainsi commençait à se former cette science des rabbins qui, en combinant un littéralisme inintelligent avec la théorie du double sens, parvint à anéantir selon l'esprit cette révélation qu'elle prétendait conserver. La prédominance des rabbins dans la grande synagogue ou sanhédrin leur permit d'acquérir une influence considérable au sein de la nation. Ils avaient résumé toute leur tendance dans ce précepte : Plante (par la tradition) une haie autour de la loi[4]. Mais c'était une haie d'épines, qui devait bientôt étouffer la plante divine qu'elle aurait dû garantir.

[1] Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7. — De Wette, *Archæol.*, § 245.
[2] Matth. XXIII, 2.
[3] Ἐξηγηταὶ νόμων ἄνδρες δήμῳ προσφιλεῖς διὰ παιδείαν τοῦ νεωτέρου. Josèphe, *Antiq.*, XVII, 6, 2.
[4] Dœllinger, p. 741.

Cette prépondérance du scribe est le trait caractéristique de toute cette longue période. Au lieu du prophète qui parle directement au nom de Dieu et qui ajoute une page nouvelle à la révélation, nous avons le grammairien qui la dissèque. De même qu'à la période créatrice de la grande poésie hellénique succède la période des Aristarques alexandrins, qui ne savent plus que classer les trésors de l'ancienne littérature et souvent les ensevelir sous des gloses pédantes, de même la période des Esaïe et des Jérémie est remplacée par celle des Gamaliel et des docteurs de la loi. Le résultat le plus grave de cette transformation est de donner à la religion un caractère exclusivement intellectuel, de la réduire en système et de refroidir par là même la piété.

Le contact des Juifs avec les autres nations, si fréquent depuis l'exil, leurs nombreuses émigrations volontaires après leur émigration forcée, les colonies qu'ils fondèrent à Babylone, à Alexandrie, et dans toutes les grandes villes de l'Orient et de l'Occident civilisés, où ils commencèrent à manifester leur aptitude pour le commerce, voilà autant de faits dont il faut tenir compte pour comprendre leur état religieux au commencement de l'ère chrétienne. Cependant il nous paraît certain que l'influence qu'ils exercèrent fut beaucoup plus grande que celle qu'ils subirent. On compte par milliers les prosélytes sortis du paganisme pour embrasser le judaïsme, tandis que le paganisme ne fit aucune conquête sur ce peuple méprisé et vaincu, mais qui puisait dans sa défaite même la haine ar-

dente de l'étranger. On ne peut cependant contester qu'un certain nombre de Juifs n'aient essayé de combiner soit les résultats de la philosophie grecque, soit la philosophie orientale avec l'enseignement de l'Ancien Testament. Plus on s'éloigne du centre religieux de la nation, plus cette influence se fait sentir; au contraire plus on se rapproche de Jérusalem, plus elle est faible et imperceptible.

On peut, dans le judaïsme de cette période, distinguer deux courants très différents: l'un qui roule dans ses eaux troublées tous les préjugés nationaux, toutes les erreurs importées du dehors: c'est le courant du judaïsme déchu, qui s'éloigne toujours plus de sa vraie tradition religieuse; le second courant est celui du judaïsme normal, héritier des prophètes, instruit et épuré par toutes les tristes expériences du présent et portant vers l'avenir le regard assuré d'une espérance ferme. Son existence nous est révélée d'une manière certaine par ces Israélites craignant Dieu et attendant le Messie, qui nous apparaissent sur le seuil de l'histoire évangélique. Il était naturel que le second courant fût beaucoup moins remarqué que le premier; car celui-ci entraînait, depuis qu'il n'y avait plus ni rois pieux, ni prophètes, tous les principaux de la nation. Le judaïsme normal vivait dans l'ombre, mais il est évident pour nous que son apparition à la lumière, au commencement de l'histoire évangélique, fait saillir sous nos yeux le dernier anneau d'une chaîne déjà longue. C'est à tort qu'on l'a négligé, car on a été amené par là à rattacher trop intimement l'Église chré-

tienne à ce judaïsme officiel qui, tout populaire qu'il fût, n'en était pas moins une tendance anormale.

La restauration opérée par Esdras et Néhémie fut un retour sérieux à la religion des pères, sans aucun mélange d'influence étrangère. Bien au contraire, elle provoqua une réaction énergique qui poussait les Juifs à rompre tous les liens, même les plus chers et les plus tendres, formés sur la terre d'exil. On ne saurait méconnaître toutefois que le contact avec la Perse n'ait dû, tôt ou tard, exercer une certaine action sur tous ceux qui étaient bien plus tournés vers la scolastique religieuse qu'inclinés à une piété vivante. Ce serait à tort cependant qu'on attribuerait au parsisme la théologie juive de cette époque. Il a pu en modifier quelque peu la forme, mais il ne lui a point donné de nouvelles doctrines; il a plutôt inspiré quelques modifications du dogme déjà existant. C'est ainsi que les anges tendent à jouer un rôle de plus en plus considérable et sont parfois élevés au rang de puissances cosmogoniques. On est en droit d'attribuer à la même influence, combinée avec le platonisme alexandrin, cette personnification de la sagesse, ébauchée mais non réalisée avec une logique parfaite par Jésus Sirach, dont on a voulu faire sans raison le précurseur de saint Jean[1]. Les idées étrangères n'ont fait irruption que plus tard dans le judaïsme.

[1] *Sapience*, de Jésus Sirach, c. I, XXIV; c. VII, VIII. Cette personnification de la sagesse est prise si peu au sérieux qu'il est dit (*Sap.* XXIV, 17, 22), qu'elle fait son habitation dans les esprits des saints et des prophètes, mais sans s'y emprisonner, parce qu'elle traverse tous les esprits. (Voir Dorner, *Lehre von der Person Christi*, p. 20, 21.) Voir aussi sur l'influence du parsisme sur l'hébraïsme, un article de M. Nicolas dans la *Revue de Théologie* (juin, 1857.)

Nous distinguons trois tendances dominantes dans le judaïsme de la décadence. Nous avons d'abord la tendance exclusivement nationale et conservatrice, gardienne farouche de la tradition; son centre est à Jérusalem. Nous avons ensuite une tendance qui subit largement l'influence de la théosophie orientale, et enfin la tendance alexandrine, qui se rattache au platonisme, et tout spécialement dans le platonisme à ce qu'on peut appeler le côté théosophique. Ces deux dernières tendances, qui ont de grandes analogies, réclament seules notre attention, car la première se caractérise d'elle-même.

On a prétendu que la tendance imbue de théosophie orientale avait longtemps avant Jésus-Christ formulé un système complet, et que ce système n'était autre que la kabbale, ou doctrine secrète des rabbins, incessamment élaborée et remaniée par eux. Il n'est pas possible de trancher avec certitude ce problème historique; la nature même de cette doctrine et le voile dont elle enveloppait ses dogmes expliquent suffisamment l'obscurité de ses origines. Il paraît cependant prouvé qu'une doctrine secrète existait dans certaines écoles juives avant l'ère chrétienne[1]. Probablement les idées fondamentales, fixées plus tard par la kabbale, étaient déjà con-

[1] Voir sur ce sujet le livre si remarquable de M. Franck, *La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux,* par Ad. Franck, 1843. Voir aussi l'article sur *la Kabbale,* de M. Reuss, dans l'Encyclopédie d'Herzog. M. Franck, pour établir l'ancienneté de la kabbale, s'appuie sur un passage de la *Mischna,* où il est « interdit d'expliquer à deux personnes l'histoire de la *Genèse,* même à une seule celle du *Char céleste.* » Or, d'après lui, il s'agit ici des deux livres essentiels de la kabbale, l'histoire de la *Genèse* et le livre du *Char* (p. 52).

nues ; elles sont en tout point semblables à ces notions dualistes qui étaient partout répandues, vaste réservoir enrichi par les religions et les philosophies de l'Orient, où venaient puiser alors tous ceux qui laissaient prédominer en eux les besoins spéculatifs sur les besoins religieux. L'une des sectes juives que nous décrirons plus tard révèle en Palestine même ce dualisme, qui sembla un moment devoir conquérir le monde entier. Si nous cherchons à distinguer dans la kabbale la forme variable du fond des idées, qui a son cachet de haute antiquité, nous y reconnaîtrons un système d'émanation mis d'accord tant bien que mal par des interprétations forcées avec la lettre de l'Ancien Testament. Dieu est la substance absolue, invisible, manifestée par ses attributs ; aucun ne l'épuise et de leur ensemble résulte le Verbe, prototype de l'homme. Toutes choses sortent de Dieu par voie d'émanation et rentrent en lui. Notre monde est la représentation du monde des attributs divins, et l'homme en est l'image la plus élevée. Il a existé avant sa naissance terrestre et il est destiné à passer par les purifications de la métempsycose. « La mort est un baiser de Dieu. » Ce baiser est l'union de l'âme avec la substance dont elle tire son origine [1]. Ainsi le monde n'a aucune existence réelle, il n'est qu'une forme changeante de la pensée divine. L'union avec l'absolu, par la perte de l'individualité, est le dernier terme de la perfection. Qui ne reconnaît, dans de telles théories, la trace de cette religion indienne,

[1] Franck, *la Kabbale*, p. 251.

qui n'a d'autre aspiration que l'anéantissement dans Brahma? L'ascétisme devait nécessairement résulter de ce système. Il est probable qu'il se sera de bonne heure associé à la magie, si répandue alors en Orient. On doit peut-être lui attribuer ces livres mystérieux, que les juifs magiciens d'Ephèse jetèrent dans les flammes après avoir entendu saint Paul[1].

Si d'Asie nous passons en Egypte, nous retrouvons au sein du judaïsme des doctrines analogues, mais développées avec un art dialectique bien supérieur et recouvertes du brillant manteau de la philosophie hellénique. L'émigration juive à Alexandrie avait été considérable; constamment favorisée par les Ptolémées, elle avait fini par constituer comme une nation dans la nation. Mais ce n'était pas impunément qu'elle s'était établie dans ce somptueux carrefour de toutes les idées du temps, où l'Occident et l'Orient se rencontraient et s'amalgamaient. Enrichie par le commerce, respectée et recherchée, la colonie juive avait bientôt abaissé d'elle-même la barrière religieuse qui aurait dû la séparer du monde païen. Elle abandonna promptement la langue de ses pères, sans toutefois jamais parler correctement cette langue grecque, dont l'agencement si souple et si délicat ne pouvait se prêter à la syntaxe élémentaire de la race sémitique. Toutefois, les mots nouveaux amenaient avec eux les idées nouvelles; l'esprit hellénique, déjà largement modifié par l'influence orientale, s'infiltra dans la synagogue d'Alexandrie, et grâce au système perfec-

[1] Actes IX, 19.

tionné de l'interprétation allégorique, elle put à son aise cumuler les bénéfices d'une apostasie selon l'esprit et d'une fidélité selon la lettre[1]. Le représentant le plus distingué de cette tendance bizarre fut le Juif Philon, contemporain de Jésus-Christ, qui devint illustre dans le monde entier après avoir obtenu de ses concitoyens l'honneur de les représenter à Rome dans une ambassade auprès de Caligula. Il fraya la voie à la dernière philosophie qui ait jeté quelque éclat sur les ruines du paganisme. Philon est évidemment un disciple de Platon, mais un disciple qui a fait un choix dans la doctrine de son maître et qui s'est assimilé le côté qui lui était le plus accessible; c'était le côté oriental, que nous avons signalé dans le platonisme. Philon empruntait à la théosophie son mysticisme et son ascétisme, et il demandait aux livres sacrés de sa nation des formules et de pieux symboles pour justifier une tentative qui sans ces ménagements eût pu scandaliser ses compatriotes. Il part de l'idée que Dieu est l'être absolu, immuable, l'Un éternel et indivisible. Ce Dieu est ineffable et inconnaissable pour la raison. « Ce Dieu, dit-il, meilleur que le bien lui-même, plus simple que l'unité, ne peut être contemplé par aucun autre que par lui-même. Nous n'avons aucun organe en nous par lequel nous puissions nous le représenter[2]. Ceux qui le cherchent dans la création n'y trouvent que son

[1] Voir, sur cette transformation du judaïsme alexandrin, Reuss, *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, liv. I, c. VII.

[2] Ὄργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιασθῆναι. Philon, *De præm. et pæn.*, 6.

ombre. » C'est de lui-même qu'il faut recevoir la révélation sur lui-même, comme il l'a révélé à Moïse[1]. Ce Dieu absolu, ineffable, n'a pas créé la matière; elle existait de toute éternité. Il l'a ordonnée, mais non directement; « car il n'est pas permis au Dieu bienheureux d'entrer en contact avec la matière[2]; » il l'a organisée par l'intermédiaire du monde des idées qui est personnifié dans le Verbe. Philon présente le Verbe tantôt comme l'image de Dieu, tantôt comme étant multiple et abstrait; ce qui révèle toute l'incohérence de ses idées sur un point où on a voulu reconnaître en lui l'inspirateur du christianisme primitif. Philon nous ôte toute espèce de doute à cet égard, quand il déclare que « le Verbe n'est rien d'autre que le monde intelligible et que Dieu est le lieu rempli de verbes incorporels[3]. » Dieu crée, c'est-à-dire ordonne la matière d'une manière continue, de même que le feu répand nécessairement la chaleur et que la neige répand le froid[4]. Cette matière non créée de Dieu est l'élément nécessaire qui se mêle à tout. La morale ascétique découlait nécessairement d'une telle métaphysique. L'homme ne peut vraiment, en tant que créature mortelle, s'unir à Dieu, « car il n'est pas permis au mortel d'habiter avec l'immortel[5]. » Mais si par nature il a l'illumination supérieure qui fait le prêtre et le prophète, il peut, par la contemplation, arriver à se perdre

[1] Exode, XXXIII, 13. *Leg. alleg.*, III, 32.

[2] Ὀυ γὰρ ἦν θέμις ὕλης ψαύειν τὸν μακάριον. *De sacrific.*, XIII.

[3] Οὐδὲν ἑτέρον τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον. *De opif. mundi*, I. *De somn.*, I, 21.

[4] Philon, *Leg. alleg.*, I, 3.

[5] Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι.

en Dieu. Ainsi le rôle fait à la liberté est bien mesquin; le bien est un don de nature, ceux qui ne l'ont pas reçu à leur naissance ne peuvent en approcher que par l'ascétisme. Le plus haut idéal, en définitive, consiste à se fuir soi-même pour « s'élever de l'esprit individuel à l'esprit universel, refuge suprême de l'âme[1]. » Sans avoir complétement formulé la doctrine de l'émanation, Philon en a développé les dernières conséquences; il a dépassé Platon dans son entraînement vers l'Orient, et comme l'Inde, il a mis le salut dans l'anéantissement et l'ascétisme. C'est en vain qu'il essaye de relever la religion de son peuple en le proclamant le peuple des prophètes et des inspirés, et en faisant du grand prêtre le sacrificateur universel qui immole des victimes pour l'humanité et la création entière[2]. Il n'en a pas moins, malgré tous ces éloges, sapé la base du mosaïsme[3]; il l'anéantit en le transfigurant, et jusque dans les hommages dont il le comble, on reconnaît ses tendances spéculatives qui transforment en système cosmogonique des institutions profondément religieuses[4].

Nous avons dans l'existence des thérapeutes en Egypte une preuve frappante de l'influence exercée par les idées orientales à cette époque. D'après Philon, qui, par ses vues ascétiques, devait éprouver pour eux une vive sympathie, les thérapeutes, comme leur nom l'indique, prétendaient guérir les maux de l'âme. Aban-

[1] *Leg. alleg.*, III, 9, — [2] *De Abrah.*, § 19. — [3] *De vita Moys.*, III, § 14.

[4] Voir sur Philon l'exposé si lucide de Dorner, I, 27, 58. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. Tissot, t. IV, c. VI.

donnant leurs biens, cherchant la solitude, ils se réservaient dans leur demeure un sanctuaire caché qu'ils appelaient monastère, où ils accomplissaient leurs dévotions loin de tous les yeux. La prière, la méditation des livres sacrés, interprétés allégoriquement, et d'autres écrits appartenant à la secte occupaient leurs pensées. Ils regardaient la tempérance « comme le rempart de l'âme, » et se soumettaient à des jeûnes prolongés; le jour du sabbat, ils se réunissaient et écoutaient l'explication de leur doctrine faite par le plus ancien d'entre eux. La chasteté absolue était en honneur chez eux[1]. Evidemment, les thérapeutes ne faisaient que reproduire l'ascétisme indien; des théories analogues produisaient une pratique semblable.

En Judée même, on distingue à cette époque trois sectes principales : les *Esséniens*, les *Pharisiens* et les *Sadducéens*. A vrai dire, la première seule fut constituée; les deux autres furent plutôt des partis que des sectes. Les esséniens ou les pieux étaient les thérapeutes de la Judée, imbus également de la théosophie orientale, mais plus préoccupés de la pratique que de la spéculation, comme il convenait à des Juifs de la Palestine. Eux aussi recherchaient la solitude et fondaient de vrais couvents, sans cependant interdire le séjour des villes à ceux d'entre eux qui cultivaient les arts manuels[2]. Les biens étaient communs[3] : « Les biens de chacun, dit Josèphe, étant mêlés à ceux des autres,

[1] Voir Philon, *De vita contemplativ.*, I, 889-901.
[2] Josèphe, *Bell. jud.*, II, 8, 4.
[3] Θαυμάσιον παρ' ἀυτοῖς τὸ κοινωνητικόν. *Bell. jud.*, II, 8, 3.

il n'y avait qu'une seule propriété qui appartenait à tous comme à des frères. » « Ils méprisent le mariage, ajoute le même auteur ; ils reçoivent les enfants des autres et les forment à leur genre de vie[1]. » Les esséniens proclamèrent avec force l'immortalité de l'âme, déclarant que le corps n'est qu'une prison dans laquelle l'âme est retenue par un charme qui doit se rompre à la mort[2]. On reconnaît à ce trait le dualisme oriental ; il n'est pas moins sensible dans la coutume des adhérents de la secte de faire des prières au soleil au moment où il se lève[3]. Ils voyaient en lui le brillant symbole du côté lumineux de la Divinité. Philon ne nous laisse aucun doute à cet égard, car il dit que les thérapeutes, en tout point semblables aux esséniens, demandaient au lever du jour que leur esprit fût revêtu de la lumière céleste. Des repas, qui bien certainement avaient une valeur religieuse, réunissaient les esséniens autour de la même table, après qu'ils s'étaient purifiés par des lustrations nombreuses et qu'ils s'étaient parés de blancs vêtements[4]. Ces repas rappelaient le repas pascal, la commémoration de la sortie d'Egypte ; seulement l'Egypte ici signifiait, suivant la typologie dualiste, le corps dont l'âme est appelée à secouer le joug humiliant[5]. Les esséniens avaient ainsi trouvé le moyen de rattacher un spiritualisme outré aux usages

[1] Γάμον μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς. Josèphe, *Bell. jud.*, II, 8, 2.
[2] Josèphe, *Bell. jud.*, II, 8, 11.
[3] Εἰς αὐτὸν εὐχάς. Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 5.
[4] Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 5.
[5] Αἴγυπτον τὸν σωματικὸν οἶκον. Philon, *De migratione Abrahami*, § 5.

qui rappelaient le plus l'esclavage de la vie corporelle. Ils célébraient le sabbat et les fêtes comme les thérapeutes, sans offrir de sacrifices. Le culte consistait dans la lecture des livres sacrés et la célébration de rites symboliques [1].

Les initiations à la secte étaient accompagnées de cérémonies solennelles et précédées d'un noviciat sévère. A tous ces traits, il est impossible de méconnaître, malgré des assertions contraires, les signes caractéristiques du dualisme oriental [2]. Par sa nature même, l'essénisme n'avait aucun contact avec le judaïsme officiel; il ne connaissait point l'ambition du pouvoir et ne le disputait à personne. Vivant au désert ou dans l'ombre, il n'inspirait aucune inquiétude, et se tenait en dehors de toute lutte et de toute intrigue.

Il n'en était pas de même des deux grands partis qui se disputaient la prééminence à Jérusalem. Les pharisiens, ou les séparés [3], se donnaient comme les Juifs par excellence, les défenseurs de l'ancienne constitution; ils repoussaient toute concession à l'étranger; c'étaient des patriotes exaltés, ennemis jurés de l'oppression [4]. Ils avaient adopté, comme un développement légitime du judaïsme, le dogme de la résurrection des corps. Malheureusement, dans leur désir de conserver à tout prix

[1] Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 9.

[2] Ewald, *Gesch. Israels*, III, 322, et M. Reuss, *Hist. de la théol. apost.*, t. I, c. 9, rattachent cette secte au judaïsme pur, par un développement intérieur sans mélange de dualisme. Voir Mangold, *Die Irrlehren der pastoralen Briefe*, p. 32, 60.

[3] Φαρισαῖοι, οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρίσμενοι. *Epiph. haeres.*, XVI, 1.

[4] Φαρισαῖοι βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν προμηθεῖς. Josèphe, *Ant.*, XIII, 10, 5.

la religion des pères, ils avaient accumulé les traditions et favorisé le développement du formalisme [1]. Unissant étroitement la politique et la religion, ils subordonnaient la seconde à la première. Avides d'influence et d'autorité, ils cherchaient à obtenir la faveur du peuple par tous les moyens, et surtout par une piété d'apparat qui sonnait la trompette devant ses rares bonnes œuvres. Ils étaient aussi tombés dans le travers de tous ceux qui, en religion et en morale, mettent la lettre au-dessus de l'esprit, et ils avaient inventé une casuistique habile qui mettait la conscience à l'aise tout en paraissant la lier à la loi [2].

Les sadducéens tiraient leur nom soit de Tsadoc, fondateur présumé de leur secte, soit du mot hébreu qui désigne la justice, parce qu'ils se donnaient comme les vrais justes, en opposition aux pharisiens; ils présentaient en effet avec ceux-ci le contraste le plus tranché. Ils repoussaient toutes leurs traditions [3]; ils rejetaient aussi comme un absurde préjugé le patriotisme farouche qui ne voulait, à aucune condition, traiter avec l'étranger. Ils étaient toujours disposés à pactiser avec lui, pourvu qu'il leur procurât le repos. Riches et voluptueux, ils ne se rattachaient que par forme à la religion nationale, et n'avaient d'autre désir que de jouir de la vie présente, sans se soucier de la vie à venir. C'étaient les épicuriens de Jérusalem, mais ils étaient obligés à quelques ménagements vis-à-vis d'un

[1] Νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ φαρισαῖοι ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις. Jos., *Ant.*, XIII, 10, 6.

[2] Matth. V, 33, 43. — [3] Jos., *Ant.*, XIII, 10, 6.

peuple ardent et fanatique, beaucoup plus enclin au pharisaïsme qu'au sadducéisme. Ces deux partis, le parti de l'indépendance et celui de l'étranger, se retrouvent dans tous les Etats qui sont sur leur déclin. En Judée, ils apparurent sous les formes propres au pays et commandées en quelque sorte par son histoire, mais ils y révélèrent les mêmes passions et y soulevèrent les mêmes orages que dans toutes les nations où l'asservissement est de date récente.

Qu'était devenue l'espérance du Messie dans cette mêlée des partis? Elle surnageait au-dessus de ces flots agités qui s'entre-choquaient avec violence, mais elle subissait de profondes modifications d'une tendance à l'autre. La tendance dualiste, qui cherchait par la contemplation et l'ascétisme à franchir l'abîme creusé par le judaïsme entre la créature et Dieu, dénaturait complétement l'antique espérance d'Israël. Chez Philon et les premiers propagateurs de la théosophie orientale, elle perdait sa valeur morale ; elle prenait un caractère cosmogonique; le mal étant assimilé à la matière, le salut était rattaché à la macération du corps. Cependant ce besoin même de se perdre en Dieu, inhérent à la doctrine alexandrine, ne procédait-il pas de ce désir d'union absolue avec la Divinité qui ne tourmente l'âme que pour la préparer au salut? L'espérance du Messie, dans la secte pharisienne comme dans le peuple qui subissait son influence, était aussi ardente que grossière. Nous avons la preuve de cette attente générale de la délivrance promise non-seulement dans les nombreux soulèvements des Juifs, mais encore dans

quelques écrits apocryphes où leur imagination exaltée a essayé de peindre en vives couleurs l'avenir qu'ils attendaient. Nous citerons d'abord, au nombre de ces écrits, un fragment de ces fameux livres sibyllins dont le mystère est pénétré par la science contemporaine. On sait que tous les rêves de l'ancien monde y ont tour à tour déposé leur empreinte. Les Juifs d'Alexandrie ont essayé les premiers de donner à leurs vues sur l'avenir cette forme bizarre qui avait l'avantage d'être acceptée et vénérée de leurs contemporains. La sibylle personnifiait à leurs yeux la première de toutes les prophéties, celle qui était antérieure aux oracles des livres sacrés. Ils mettaient dans sa bouche leurs aspirations, et quelquefois aussi l'expression de leur haine contre les puissances qui les avaient opprimés[1]. La partie des livres sibyllins qui porte l'empreinte évidente d'une main juive commence par annoncer la ruine des diverses monarchies dont la nation sainte a porté le joug, tandis que la gloire de la race élue est célébrée sur tous les tons; c'est d'elle que doit sortir le Sauveur. Le Messie descendra au temps voulu du soleil et apportera avec lui la paix et la sainteté. Les adversaires de la théocratie qui se soulèveront contre lui seront anéantis dans de grandes crises du monde physique. Dès lors, le peuple de Dieu habitera dans la paix et la sécurité autour du temple, et les païens se joindront à lui pour

[1] *Orac. sibyll.*, *curante* C. Alexandre, 1er vol. F. Didot. — Voir, dans Lucke, *Offenbarung des Johannes*, t. I, p. 66, et tout le chapitre concernant les oracles sibyllins. Il énumère les raisons qui lui font placer la composition des fragments juifs avant Jésus-Christ.

apporter à Jéhovah leurs offrandes. Tel est le fond des prophéties sibylliques; elles sont, comme on le voit, essentiellement théocratiques; elles se modifient quelque peu d'un oracle à l'autre, selon que l'auteur est préoccupé de tel ou tel ennemi du peuple de Dieu, mais elles se ressemblent toutes pour le caractère général; elles ne dépassent pas le domaine temporel.

Le livre d'Hénoc, qui a été écrit, au moins dans sa partie essentielle, avant Jésus-Christ[1], s'attache surtout à décrire la lutte des mauvais anges contre Dieu, leurs prétendues relations avec les filles des hommes, et leur funeste influence sur l'humanité pour la corrompre et l'amener au culte des idoles[2]. Hénoc, l'ami de Dieu, qui a été enlevé au ciel, est chargé d'annoncer aux mauvais anges leur condamnation future. Ce singulier livre entre dans de grands détails sur la nature des anges et des démons et sur la constitution physique du globe qu'il rattache à une démonologie fantastique. Dans une de ses visions les plus remarquables, le Messie apparaît à Hénoc dans la gloire du ciel. Il est le serviteur de Dieu par excellence; il a été appelé à l'existence avant le soleil et la lune, et il a pour mission de révéler tous les secrets de Dieu, puis de juger le monde. Le déluge est le premier de ses grands jugements; le second aura lieu à la fin des temps. Il portera non seulement sur les vivants, mais encore sur les morts et même sur les saints qui sont dans le ciel. Les rois de la terre seront épouvantés et tous les ennemis du Messie

[1] Lucke, t. I, p. 125-141. — [2] D'apr. Gen. VI.

seront accablés par le courroux de Dieu, tandis que la société des saints subsistera à jamais et demeurera avec le Messie d'éternité en éternité. Le livre d'Hénoc se termine par un aperçu général et symbolique de l'histoire de la théocratie divisée en dix semaines ou dix périodes. La partie judaïque du livre apocryphe connu sous le nom de *VIe livre d'Esdras* est animée du même esprit[1]. Toute cette littérature répond parfaitement à ce que nous savons des dispositions du peuple juif à cette époque, au caractère matériel de ses espérances, à sa préoccupation exclusive du côté terrestre et politique de l'œuvre du Messie, enfin à sa prédilection immodérée pour la doctrine des anges et des démons. Il emprunte à ses prophètes des symboles et des imprécations, mais évidemment il ne les comprend plus. Toutefois il vit dans l'attente, dans une attente anxieuse et passionnée. Il sent qu'il touche à une grande crise de son histoire; mais il y est mal préparé. Il attend un autre Messie que celui qui lui est réservé; il se trompe dans ses aspirations de même que la majorité des païens; mais l'universalité de cette attente n'en est pas moins un fait considérable et qui annonce le dénoûment prochain de la période de préparation.

Serait-ce à dire cependant que ce judaïsme anormal soit le seul représentant du peuple d'Abraham et de David? Il n'en est rien. L'Evangile nous initie dès ses premières pages à la vie religieuse de quelques pieux Israélites, à leurs espérances et à leurs prières. Le can-

[1] Lucke, *Offenb.*, I, § 12.

tique de Siméon et celui de Marie respirent une élévation, une spiritualité, une fermeté de confiance, enfin tout un ordre de sentiments auxquels rien dans le passé n'est comparable. Le grand universalisme religieux qui était déjà renfermé dans la première promesse faite à Abraham ressort avec une clarté admirable de leur langage, bien que celui-ci soit encore juif pour la forme. « Mes yeux ont vu ton salut, dit le vieillard Siméon, lequel tu as préparé devant la face de tous les peuples, pour être la lumière pour éclairer les nations[1]. » On voit que ces âmes droites et humbles ont puisé dans la décadence même de leur nation un désir plus ardent du salut. Que l'on compare leurs cantiques aux livres apocryphes de ce temps, et l'on se convaincra de l'existence simultanée de deux judaïsmes parlant la même langue et portant le même costume, mais profondément séparés l'un de l'autre par les idées et les sentiments. La représentation de l'humanité devant Dieu n'est pas une question de nombre, mais bien de valeur morale. Aussi ce petit groupe des Siméon, des Zacharie, et de ceux qui partagent leur attente, représente le vrai judaïsme, comme les Corneille, les Serge-Paul et, plus tard, les Justin représentaient le monde gréco-romain dans ses meilleures aspirations. Les temps sont donc mûrs à Jérusalem, comme à Athènes et à Rome. Aussi quand Jean-Baptiste, le prédicateur de la vraie pénitence et l'homme de l'espérance, apporte du désert cette parole : « Repentez-vous, le royaume des cieux est proche, » il pro-

[1] Luc II, 30, 32.

clame les deux grands résultats de l'économie préparatoire : l'accablement salutaire du repentir, et le frémissement d'une joyeuse espérance. Du cœur brisé de la race déchue s'élève un soupir de tristesse et de saint désir. La terre est altérée de la rosée céleste. Le ciel n'a plus qu'à s'ouvrir pour lui accorder le plus précieux de ses dons. Le Fils de Dieu peut descendre, car il sera en même temps le Fils de l'Homme; assez de douleurs et de prières l'appellent de l'Orient à l'Occident pour qu'il joigne ce nom de la terre à son nom du ciel.

CONCLUSION

LE CHRISTIANISME

Origène, dans une interprétation allégorique du cantique de Salomon, dont on peut contester la justesse exégétique mais non la poétique beauté, représente l'âme humaine comme la fiancée mystique du Rédempteur; il nous fait entendre sa voix, qui l'appelle du sein du paganisme comme du sein du judaïsme. « L'Eglise, dit-il, par où j'entends l'assemblée des saints, désire son union avec Jésus-Christ. Elle exprime ainsi son désir : J'ai été comblée de biens, j'ai reçu en abondance les gages et les dons de mon divin mariage. Pendant mes fiançailles avec le Fils du roi des cieux, avec le premier roi de toute créature, les anges m'ont apporté la loi comme un don de mon époux. Les prophètes, remplis du Saint-Esprit, ont de plus enflammé mon amour et réveillé mon désir de le voir [1] en me parlant de sa venue, de ses vertus innombrables et de ses

[1] « At desiderium ejus succenderunt. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I, édit. Delarue.

dons immenses ; ils m'ont peint sa noble beauté et sa miséricorde. Aussi je ne puis supporter l'attente d'un tel amour [1]. Déjà l'économie actuelle tire à sa fin, je ne vois encore que ses serviteurs qui montent et descendent l'échelle lumineuse. Je me tourne vers toi, Père de mon époux, et je te supplie d'avoir pitié de mon amour et de me l'envoyer, afin qu'il ne me parle plus seulement par ses serviteurs et ses prophètes, mais qu'il vienne lui-même et que je l'entende lui-même parlant et enseignant. L'âme humaine, ajoute Origène, a le désir profond de s'unir au Verbe même parmi les païens ; elle a reçu les arrhes du divin mariage. De même que la loi et la prophétie ont été des gages de l'avenir pour Israël, de même la loi de la conscience, l'intelligence et le libre arbitre ont été pour l'âme humaine, en dehors du judaïsme, les présents des fiançailles. Elle n'a trouvé dans aucune doctrine philosophique la satisfaction de son désir et de son amour [2]. Elle demande l'illumination et la visitation du Verbe. Ni hommes ni anges ne lui suffisent, elle veut l'embrassement du Verbe de Dieu [3]. » Le grand docteur d'Alexandrie a peint admirablement par ces paroles l'attente de l'humanité contemporaine de Jésus-Christ.

Il vint enfin celui que tout préparait et annonçait, et vers lequel gravitait toute l'histoire de l'ancien monde. Il vint et avec lui une ère entièrement nouvelle com-

[1] « Ad amorem ejus intolerabiliter inflammarer. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I.

[2] Plena atque perfecta desiderii sui amoris expletio.

[3] « Ipsius oscula Verbi Dei. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I.

mence; aux religions préparatoires succède la religion définitive.

Cette appréciation du christianisme rencontre de prime abord deux objections principales, qu'il faut écarter. Ses adversaires, profitant contre lui des analogies naturelles qui existent entre la religion définitive et les religions qui l'ont préparée, lui ont refusé toute originalité. Les uns ont prétendu que Jésus-Christ s'était contenté de prolonger le judaïsme dans sa direction la plus pure, mais sans y ajouter une seule doctrine, et sans avoir conscience d'apporter au monde une religion nouvelle. Les autres n'ont vu dans son enseignement qu'un habile mélange des idées juives et des idées orientales. L'une et l'autre hypothèse ne résistent pas à un examen attentif. La première a été développée avec un vaste savoir et une dialectique ingénieuse par une école contemporaine, qui a accepté en quelque sorte la gageure de placer au second siècle tout ce que nous avions pris jusqu'ici pour le christianisme primitif, et de mettre sous le nom de saint Paul tout ce qui avait été attribué par l'Eglise à Jésus-Christ lui-même. Il nous faudra reconquérir sur elle pied à pied par l'examen des documents le terrain de l'histoire évangélique. Ce n'est pas le moment d'engager une discussion qui n'a aucune valeur tant qu'elle se maintient dans les généralités. Il nous suffira d'établir l'authenticité du quatrième évangile pour réfuter ses principes essentiels, car il est évident que si l'évangile de Jean remonte à la date traditionnelle, on ne peut plus faire de Jésus-Christ le plus populaire des rabbins

qui aient vécu au temps des Hérodes. Nous montrerons comment les trois premiers évangiles nous donnent le même Christ que le quatrième, malgré une certaine différence de préoccupations. C'est donc à cette histoire elle-même à renverser l'échafaudage d'un édifice scientifique qui, pour avoir des proportions imposantes, n'en repose pas moins sur une base fragile. Toutefois, nous pouvons dès maintenant écarter le principe fondamental de l'école de Tubingue. Dans l'ouvrage que l'on peut considérer comme le programme définitif de son chef, nous lisons que Jésus-Christ s'est borné à prêcher une morale pure et à recommander le développement de la vie intérieure. D'après Baur, l'évangile de Matthieu est le seul document vraiment authentique qui nous donne la pensée du fondateur du christianisme; cette pensée doit être cherchée surtout dans les discours de Jésus-Christ, et spécialement dans le discours sur la montagne, qui porte l'empreinte évidente du judaïsme. Si l'humilité, la pauvreté, le recours à la grâce et l'abandon à Dieu y sont enseignés, il n'y a là aucun élément vraiment nouveau; l'originalité de ce christianisme des premiers jours, est uniquement dans la prédominance de l'élément moral. Ce qui a fait sa fortune, c'est la rencontre des espérances surexcitées des Juifs de la décadence et de leur fiévreuse attente du Messie avec la personne remarquable de Jésus-Christ[1].

On est en droit de demander de quel droit ce savant

[1] *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte,* von Baur. Tubingen, 1853, p. 25 à 37.

illustre que nous combattons choisit et isole un seul morceau d'un évangile pour y chercher tout l'enseignement du maître. L'ensemble de l'histoire évangélique, puisée même dans un seul évangile comme celui de Matthieu, suffit pour démontrer l'insuffisance d'une pareille explication du christianisme primitif. Il est vraiment par trop commode de jeter par-dessus le bord toute la portion embarrassante du document que l'on accepte. Il est notoire que dans le premier évangile, aussi bien que dans les autres, Jésus-Christ se donne comme l'objet de la foi. Le salut est toujours rattaché à cette croyance[1]. Or, cette prétention est un fait absolument nouveau dans le judaïsme; elle n'a aucun précédent; ajoutons même qu'elle devait heurter tout particulièrement ce monothéisme strict, si jaloux d'abaisser l'homme devant Dieu et d'enlever tout prétexte à une comparaison injurieuse. Se poser soi-même comme l'objet de la foi, c'était donc rompre hardiment le cercle rétréci des anciennes idées. Nous voilà bien loin de ce simple développement moral dont on nous parlait. Il ne sert de rien de prétendre que l'attente nationale du Messie, si générale à cette époque, a pu donner cette forme à l'enseignement de Jésus-Christ, car bien loin de répondre aux espérances de son temps, du moins telles qu'elles circulaient dans les masses, il a pris soin de les décourager et de les combattre. Le sermon sur la montagne renferme dès ses premiers mots une énergique protestation contre

[1] Matth. XVIII, 6.

les préjugés enracinés de ceux qui se pressaient encore en foule pour écouter cette parole qui renfermait tant d'autorité dans une si grande douceur. Elle n'apporte pas seulement au monde un judaïsme épuré, humble et fervent, elle ne prêche pas seulement la tristesse, la repentance, la pauvreté, mais elle annonce aussi le bonheur, et si elle le met tout d'abord dans les larmes pénitentes, c'est la preuve presque audacieuse qu'elle se sent capable de répandre la consolation et le salut dans les cœurs affligés. Le premier évangile, comme les autres, attribue au Christ le pardon des péchés et met dans sa bouche un langage dont nous pèserons plus tard les termes, mais qui, au point de vue purement judaïque, aurait été considéré comme le comble du blasphème[1], que dis-je, qui l'a été devant le tribunal sacerdotal où comparut l'innocent[2]. C'est qu'en effet il allait jusqu'à mettre le nom du maître galiléen sur le rang même du nom trois fois saint de Jéhovah, et à établir entre Jésus-Christ et Dieu une relation unique et mystérieuse qui impliquait sa divinité, comme il l'a reconnu lui-même en ne repoussant pas l'accusation lancée contre lui dans le sanhédrin de s'être posé comme le Fils de Dieu. Le premier évangile, comme les autres, donne à sa mort et à sa résurrection cette capitale importance qui leur confère une valeur dogmatique. Il nous semble donc qu'en nous refusant tous les avantages que nous tirerions de l'étude comparée des écrits authentiques du Nouveau

[1] « Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils. » Matth. X, 27; XXVIII, 18; XXII, 45.
[2] Matth. XXVI, 63, 65.

Testament, et en nous contentant pour le moment d'un rapide aperçu de la question controversée, nous sommes en mesure d'écarter l'assertion de l'école qui actuellement est le plus fortement organisée contre le christianisme[1].

L'autre hypothèse d'après laquelle la doctrine de Jésus-Christ aurait été puisée à toutes les sources de l'ancien monde, est-elle plus plausible? Donnerons-nous raison à M. Salvador, quand il prétend que « le jeune maître de Galilée a perfectionné la combinaison de l'hébraïsme et de l'orientalisme, sans donner aucune originalité à sa doctrine[2]? » Nous connaissons cet orientalisme, dont on fait un des facteurs de l'Evangile. Nous l'avons suivi dans toutes ses transformations, nous l'avons toujours trouvé ballotté entre le matérialisme et l'ascétisme extrême, tantôt glorifiant et divinisant la nature, tantôt cherchant à l'anéantir, mais traînant toujours après lui cet élément matériel dont il ne peut se débarrasser, parce qu'il ne peut l'expliquer. Sous sa forme la plus subtile et malgré les couleurs d'un mysticisme séduisant, il nous est apparu chez Philon, toujours entaché de son dualisme originel, poursuivi par l'invincible matière jusque dans l'extase et la contemplation, parvenant à créer ou à rajeunir un mot heureux, celui de Verbe, mais ne réussissant qu'à lui faire exprimer les irrémédiables contradictions d'une doctrine aventureuse. Il faut beaucoup d'illusion ou beau-

[1] Voir sur ce point Dorner, *Lehre der Pers. Christ.*, I, 80, 81.

[2] *Jésus-Christ et sa doctrine*, par J. Salvador. Paris, 1838, t. I, p. [illegible].

coup d'ignorance pour confondre le Verbe du Juif d'Alexandrie avec celui de saint Jean. L'Occident était trop pauvre d'idées morales et trop riche de corruption et d'infamie pour que l'on puisse supposer un instant que la religion nouvelle se soit adressée à lui pour lui faire quelque emprunt. Vraiment, la création du néant est un mystère sans difficulté comparée à cette création d'un monde nouveau tiré d'un vieux monde expirant. Pour former cette lumière si pure, si radieuse, on aurait eu recours à ce qu'il y avait de plus usé, de plus souillé et de plus ténébreux! Si le christianisme est un amalgame confus, une machine composée de pièces de rapport fabriquées en tout lieu, comment expliquer cet agencement admirable de toutes ses parties, cette vie qui circule dans tout le corps et qui révèle en lui, non pas un mécanisme artificiel, mais un organisme parfait? Quel creuset assez ardent a pu fusionner des éléments si divers et en faire un si beau métal, coulé d'un seul jet? Voilà un miracle qui surpasse tous ceux qui scandalisent les inventeurs de la théorie que nous combattons. Quand ils l'auront expliqué, il leur restera à nous dire pourquoi il ne s'est pas renouvelé et pourquoi le néo-platonisme, par exemple, présente un si frappant contraste avec l'Evangile.

On a cru simplifier cette hypothèse en reconnaissant que ce n'est pas Jésus-Christ qui a opéré cette fusion entre l'hébraïsme et l'orientalisme. Non, il aurait été lui-même le résultat de la fusion, et ce type incomparable serait sorti des alambics de la chimie philosophique, qui produirait ainsi à son gré les plus grandes

révolutions religieuses de l'humanité. Voilà encore un prodige propre à confondre la raison ! Quoi ! une physionomie morale si caractérisée, un être si parfait et si humain à la fois, aux pieds duquel tant de générations se sont assises pour l'écouter; quoi! cette personne vivante serait un composé des creuses abstractions de la philosophie ancienne à son déclin. Il en serait du Christ de l'Evangile, de l'ami de saint Jean, du Maître compatissant qui pleure au tombeau de Lazare, comme de ces Christs du gnosticisme, espèces de fantômes métaphysiques qui errent entre le ciel et la terre, insaisissables et muets, produits hybrides de cerveaux malades, qui ne parviennent jamais à sortir de la région nuageuse des rêves pour prendre une forme arrêtée. Celui qui ne sent pas que nous avons dans le Christ de l'Evangile un type absolument différent de ces pâles créations qui n'ont jamais vécu, n'a aucun sens de la réalité.

Est-on plus heureux quand on prétend faire sortir le Christ, non plus de la poussière des écoles philosophiques, mais de l'imagination populaire échauffée et travaillant spontanément à la formation d'une mythologie compliquée? On sait toute la science et tout le talent dépensés par Strauss pour justifier cette hypothèse[1]. D'après lui, chacun des faits racontés par les évangiles est comme le résultat d'une habile combinaison de plusieurs mythes de l'Ancien Testament. Ainsi les fils innombrables qui ont concouru à former ce tissu admirable

[1] Strauss, *Leben Jesu*, 4e édit. (Voir aussi la traduction de cet ouvrage par M. Littré.)

de l'histoire évangélique se sont rejoints d'eux-mêmes, sans qu'une main habile les entrelaçât avec méthode. L'imagination populaire, capricieuse et mobile d'ordinaire, s'est, pour la première fois, soumise à un plan profondément conçu, et elle l'a réalisé avec suite et persévérance; elle s'est montrée à la fois spontanée et ingénieuse, naïve et savante ; elle a demandé à tous les livres de l'Ancien Testament, consultés à la fois, les éléments hétérogènes de cette mosaïque de légendes qui s'appelle l'Evangile. Chose plus étrange encore! il se trouve qu'en définitive cette mythologie populaire, interprétée par un philosophe du dix-neuvième siècle, était d'avance parfaitement d'accord avec son système, car le Christ symbolisait déjà il y a dix-huit siècles l'immanence de l'absolu dans l'homme. Ainsi, la conscience spontanée d'un peuple fanatique a créé sans le savoir une philosophie transcendante dont personne ne s'est douté jusqu'à aujourd'hui, et les pêcheurs du lac de Génésareth n'ont eu d'autre but que de frayer les voies à un savant professeur de Berlin! Il nous semble que le système de Strauss renferme encore plus de contradictions qu'il n'en compte dans les récits évangéliques, et que ce grand ennemi du surnaturel exige de notre part, pour accepter ses théories, une foi plus robuste que celle qui est réclamée pour admettre les plus étonnants prodiges. Il est, du reste, une question préjudicielle trop souvent négligée : c'est celle de l'authenticité des documents. On ne s'en débarrasse pas aussi aisément qu'on pourrait le penser d'abord. Nous la traiterons en son lieu, quand nous considérerons les grands monuments

de la littérature apostolique. S'il est prouvé, comme nous le pensons, que nos évangiles remontent tous au premier siècle, toutes les belles théories que nous venons d'analyser sont par là même réfutées.

Ainsi donc, s'il y a, d'après nous, un rapport entre le christianisme et les religions qui l'ont préparé, ce rapport n'est pas celui de l'effet à la cause, puisqu'il a tous les caractères d'une religion entièrement originale et qu'il inaugure un cycle nouveau dans l'histoire. Sa relation avec les cultes qui l'ont précédé est celle de la satisfaction d'un désir avec ce désir lui-même. Il n'est pas étonnant qu'il y ait certaines analogies entre l'Évangile et l'économie préparatoire. Ce sont les analogies qui existent entre le signe et la chose signifiée, entre l'ombre et le corps, entre le type et la réalité, entre la prophétie et l'accomplissement. Le christianisme est, en effet, l'accomplissement de tout ce qui était préfiguré, attendu, désiré dans l'ancien monde. Sa vraie nature ressort de cette définition. Nous apprenons ainsi à le considérer surtout comme un fait, fait immense, qui a ses racines dans un passé de quatre mille ans comme dans le cœur de chaque homme, et dont les conséquences se prolongent aussi loin que vont les destinées de l'âme immortelle.

On méconnaît complétement son originalité quand on voit dans l'Evangile une simple illustration des vérités morales que la philosophie ancienne avait conservées et transmises par ses plus illustres représentants, ou bien quand on le considère comme le dernier chaînon d'une tradition dogmatique identique en sub-

stance sous des formes diverses dans toutes les religions. L'école déiste et l'école traditionaliste se rejoignent ici dans une même erreur. Ces grandes vérités, que l'on a baptisées à tort du nom de religion naturelle, — car depuis la chute il n'y a de religion vraiment naturelle que la religion rédemptrice qui est le retour à la nature normale de l'homme, — toutes ces idées morales qui surnagent du sein du paganisme, révèlent, par leurs côtés les plus élevés, leur propre insuffisance. Elles poussent en effet l'humanité à poursuivre le bien, le vrai, le beau; elles l'empêchent de se consoler de leur perte; elles la troublent au pied des autels des faux dieux.

L'idée du bien appelle sa manifestation; la perception, même incomplète, de l'idéal réclame sa réalisation. Si le christianisme n'était que le plus complet des systèmes, il ne serait que la meilleure des religions préparatoires; il ne serait pas la religion définitive. Celle-ci est la religion du fait; elle ne se borne plus à entrevoir l'idéal, comme le platonisme, ou à le prédire comme le judaïsme; elle le réalise. Voilà pourquoi elle est le terme des aspirations de l'ancien monde et inaugure l'ère nouvelle. Si Jésus-Christ n'est que le plus sublime des docteurs ou le plus grand des prophètes, il n'y a pas une différence essentielle entre lui et Socrate ou Esaïe. Ce qui constitue l'originalité féconde de son œuvre, c'est qu'il donne ce que ses précurseurs ont promis ou réclamé, c'est qu'il ne rend plus seulement témoignage à la vérité, mais qu'il est en droit de dire, avec cette calme assurance si pleine d'autorité morale :

Je suis la vérité. « Per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur[1] ! »

Jamais l'humanité, prise dans son ensemble, ne s'est trompée sur la manière de poser le problème religieux. La religion a toujours été à ses yeux, non pas une simple communication d'idées sur la Divinité, mais une tentative grandiose de renouer le lien brisé entre le ciel et la terre, et de former une union effective entre l'homme et Dieu. Cette union a été pressentie et essayée dans tous les cultes de l'ancien monde. En Orient, elle se présente sous la forme d'incarnations multiples; en Occident, c'est une apothéose. En Orient, c'est la Divinité qui paraît s'abaisser jusqu'à l'homme; en Occident, c'est l'humanité qui s'élève jusqu'à la Divinité; mais, pas plus dans l'Inde qu'en Grèce, l'union réelle entre l'homme et Dieu n'est réalisée. Dans l'Inde, l'incarnation est illusoire; elle n'est, pour employer l'expression des *Pouranas*, qu'une espèce de masque dont la Divinité secourable se revêt, « comme un acteur qui prend un costume pour jouer un rôle. » Au fond, l'incarnation, par sa répétition même, est la preuve la plus éclatante du mépris que cette religion panthéiste et ascétique professe pour la personnalité humaine, qui n'est, à ses yeux, qu'une forme changeante de l'être absolu. Brahma ou Vischnou ont seuls une existence réelle; leur adorateur aspire à se perdre en eux et à anéantir pour jamais l'élément humain. En Grèce, c'est l'élément divin qui est compromis; l'humanité est proclamée divine

[1] Saint Augustin, *In Johannem*, XII.

dans son état naturel; si elle est adorée dans sa grandeur, elle l'est aussi dans ses passions et ses faiblesses. Le dieu olympien n'est qu'un héros mis sur l'autel. Ainsi le problème religieux est bien loin d'être résolu. On a essayé de le simplifier en l'amenant à une unité factice, en supprimant tantôt son côté divin, tantôt son côté humain. Dans l'Inde il n'y a plus qu'une Divinité immense, dévorant le monde qu'elle produit et détruit à la fois. En Grèce, il n'y a plus qu'une humanité orgueilleuse, essayant de tromper ses besoins infinis en s'adorant elle-même et jetant sur ses mystères le voile d'un polythéisme gracieux. Toutefois, malgré ces imperfections radicales, les religions de l'Orient, comme celles de l'Occident, réclament l'union de la Divinité avec l'humanité, même dans leurs mythes les plus grossiers. On dirait un rêve incohérent, mais qui, dans son incohérence, ramène toujours une même pensée et révèle ainsi la préoccupation dominante du malade.

Cependant nous n'avons pas tout dit sur les aspirations de l'ancien monde en rappelant son désir permanent de fonder une union effective entre l'humanité et la Divinité. Il a eu aussi le sentiment que cette union n'était possible que par une réparation. Malgré sa corruption, malgré la fausseté des solutions qu'il a données de la formidable question de l'origine du mal, malgré sa tendance à y voir une loi nécessaire de l'être fini, il n'en a pas moins été tourmenté du besoin de l'effacer ou de l'expier. Les erreurs de sa métaphysique, les égarements coupables de sa pratique ne l'ont pas

empêché de rendre témoignage, par ses institutions religieuses les plus caractéristiques, aux immortelles vérités gravées dans la conscience humaine. L'idée d'une impureté native qui éloigne l'homme de la Divinité et s'oppose à ce qu'il communique avec elle, librement et sans intermédiaires, est à la base de tous les cultes, et, bien qu'altérée et faussée à plusieurs égards, elle s'en dégage avec force par intervalles, comme une flamme qui jaillit d'un foyer couvert de cendres. Union effective avec la Divinité, réconciliation avec elle par le moyen d'une réparation, voilà bien le fond des croyances et des aspirations de l'ancien monde. Nous le retrouvons, dans la philosophie platonicienne, agrandi et épuré, mais encore mélangé d'éléments hétérogènes.

C'est en Judée que ce fond de croyances et d'aspirations est complétement mis à l'abri d'influences corruptrices. Il est enrichi par Dieu lui-même et se développe dans une succession de révélations positives. Le judaïsme est tout d'abord une énergique réaction contre les religions de la nature; il creuse profondément l'abîme entre la créature et le Créateur par son monothéisme rigide. Il révèle avant toute chose la sainteté redoutable de Jéhovah, et il fait ressortir, par le contraste, la corruption de l'homme; il la peint en traits de feu; il lui fait comprendre que la réconciliation ne peut avoir lieu sans un grand acte de réparation. Il répand ainsi la lumière sur le côté qui était resté dans l'ombre au sein du paganisme. Ce n'est pas toutefois que l'idée de l'union avec la Divinité lui soit étrangère. Mais, au point de vue judaïque, cette union ne peut être immédiate et directe.

Une médiation est nécessaire, et cette médiation sera l'œuvre du Messie. Cette espérance s'éclaire de clartés de plus en plus vives, et quand bien même les prophéties, même les plus magnifiques, sont dépassées par l'événement qui les accomplit, elles ne l'ont pas moins fait pressentir dans ce qu'il a d'essentiel. Un Sauveur venu du ciel, accomplissant l'œuvre de réparation dans la souffrance et la mort, tel est bien l'espoir de la race perdue, sous sa forme divine et inspirée[1].

C'est cet espoir que le divin Rédempteur a réalisé. Il a uni dans sa personne l'humanité et la Divinité, non-seulement dans un sens moral mais dans un sens absolu, par l'incarnation. Le Verbe est devenu chair. Le Fils unique du Père, celui qui par sa parole a créé le monde, est devenu semblable à l'un de nous, excepté le péché. Il s'est abaissé jusque dans notre poussière; il a revêtu notre nature. Il a été le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, et par là même l'homme par excellence, l'homme idéal, car la destinée d'un être créé à l'image de Dieu et appelé à s'unir étroitement à lui n'est vraiment consommée qu'en Dieu. Cette gloire accordée à l'humanité, tout extraordinaire qu'elle fut, n'en était pas moins l'objet de son universelle aspiration, et c'est la dégrader que de l'en déclarer incapable.

Nous n'entrons pas ici dans toutes les subtilités métaphysiques que le cours du temps et les disputes des écoles ont accumulées sur la personne du Christ. Nous ne relevons ni ne discutons toutes les distinctions sco-

[1] Esaïe IX, 5; LIII, 8.

lastiques sur les deux natures, sur leur rapport et sur leur pénétration. Nous nous bornons à ces déclarations simples et grandes de l'Ecriture : « Le Verbe a été fait chair. — En lui toute la plénitude de la Divinité a habité corporellement. » L'humble chrétien, qui, se fondant sur ses promesses et recevant tous les jours les gages précieux de leur accomplissement, s'attache à lui comme le sarment au cep, se nourrit de sa substance et reçoit de lui la sève, la vie, la flamme du cœur, a en lui-même une invincible démonstration de la divinité du Christ. Il reconnaît cette divinité sous le voile d'humiliation dont elle s'est volontairement couverte sur la terre. Cet abaissement du Sauveur répond à ce profond besoin de réparation qui tourmente la conscience. Il lui apprend que Jésus-Christ n'est pas venu seulement lui apporter un témoignage éclatant de l'amour divin, mais encore qu'il a voulu entrer dans la communion des souffrances de l'humanité, afin de la représenter devant Dieu et d'offrir en son nom le sacrifice réparateur. Il n'est pas possible, en effet, que la race déchue et coupable rentre dans ses priviléges le front levé, l'orgueil et la révolte dans le cœur. L'amour de Dieu, tout grand qu'il soit, ne saurait sauver un être qui n'y répond pas et qui même le repousse avec dédain. N'oublions pas que l'amour est un autre nom de la sainteté, puisqu'il nous présente le bien sous sa forme la plus élevée. Il est à la fois la bénédiction suprême et la loi par excellence. Il réclame la réciprocité; aussi longtemps qu'elle lui est refusée, il ne peut exercer son influence bienfaisante. Les cœurs qu'il n'a pu ni réchauffer ni féconder sont

dévorés par lui comme par un feu consumant. Tant que l'humanité n'a pas abjuré sa rébellion, tant qu'elle n'a pas répondu à l'amour par l'amour, par un amour saint et désintéressé, elle est sous le coup de la colère de Dieu, qui n'est que la face sévère de sa sainteté. Corrompue dans sa moelle, flétrie par la terreur, la race déchue peut bien désirer la réconciliation; elle ne saurait l'effectuer, car il faudrait pour cela qu'au sein même de la condamnation qui l'écrase, dans la douleur et dans la mort, elle accomplît un acte d'adoration et de suprême obéissance qui effaçât l'acte de révolte et d'orgueil par lequel elle a déchaîné la puissance du mal. Ce devrait être un acte parfait, sans mélange d'égoïsme, un acte digne de l'amour divin, un retour complet à Dieu par un libre sacrifice. Il est évident qu'elle ne saurait l'accomplir. Celui-là seul l'a pu qui, venu du ciel dans le monde de la chute, a chargé volontairement le fardeau de tous nos malheurs et les a tous acceptés. Il a fait d'une vie de souffrances, fidèle image de la destinée humaine depuis le jour de la condamnation, une sainte offrande à Dieu, et il a réhabilité, par sa douloureuse obéissance, la race qu'il représentait. La condamnation ainsi supportée n'est plus la condamnation. Le Christ, en la traversant, l'a transformée; car, chez lui, l'extrême souffrance a été en même temps la parfaite obéissance, et, par conséquent, la condition même de la réconciliation. Une solidarité mystérieuse, mais réelle, l'unissait à l'humanité. Le désiré des nations était bien le Fils de l'Homme. C'est donc le cœur de l'homme qu'il rapporte à Dieu, qui n'attendait que

cette réponse à son amour pour en faire découler tous les bienfaits sur nous. Ainsi s'est opéré le salut dans une sainte immolation qui comprend toute la vie du Christ, et se termine par sa mort sanglante. La justice et l'amour sont satisfaits; la conscience, qui porte inscrit le droit de Dieu, l'est également.

La croix n'est donc pas simplement un gage du pardon; elle en réalise la condition essentielle; elle opère la réparation nécessaire, mais elle l'opère d'une manière digne de Dieu. La grandeur de l'amour subsiste à ce moment suprême de notre histoire religieuse. « Dieu est à la croix, réconciliant le monde avec soi. » C'est un père qui ouvre ses bras à l'enfant qui revient à lui par un grand sacrifice. Au-dessus de tous les nuages accumulés par la théologie scolastique depuis Anselme, sa miséricorde brille de son pur éclat, étroitement unie à sa justice. La résurrection du nouvel Adam « prémices de ceux qui dorment » est la preuve éclatante que la réparation a été jugée complète et que l'humanité est relevée de sa coulpe. Son ascension et l'envoi du Saint-Esprit démontrent que son action rédemptrice se continuera au travers des âges jusqu'au plein triomphe de la vérité. Désormais quiconque, par une foi vivante et personnelle, s'unira à la sainte victime du Calvaire, quiconque acceptera son sacrifice, en recevra le bénéfice; et tous ceux qui mourront avec lui, en crucifiant la chair et ses convoitises, ressusciteront aussi avec lui pour la sainteté et la gloire. « Celui qui croit en lui ne mourra point. Il a la vie éternelle. »

Ce n'est pas sans regret que, par des distinctions et

des définitions pourtant nécessaires, on refroidit l'impression que la simple vue du Christ produit sur le cœur et sur la conscience. Le même attrait qui se faisait sentir au temps de son passage sur la terre, à tous ceux dont le cœur n'était pas fermé par l'orgueil, il l'exerce encore au milieu de nous. Ce n'était pas après un long raisonnement sur sa personne, sur sa nature divine et humaine, que Marie Magdeleine, que la pécheresse qui arrosa ses pieds d'un vase de parfums, et la troupe nombreuse des affligés toujours empressés autour de lui, s'attachèrent à ses pas pour le suivre. Il leur suffit de l'avoir vu et entendu pour subir cette attraction irrésistible. Il y avait en lui tant de douceur et de pureté; tant d'autorité et de force régnaient dans ses discours; quelque chose de si consolant et de si céleste était répandu sur toute sa personne, que les cœurs bien disposés éprouvaient immédiatement pour lui une sympathie mêlée de tendresse et d'adoration qui les pénétrait tout entiers. Une vertu divine émanait de tout son être. On le sentait aussi puissant qu'il était miséricordieux. On était bientôt convaincu qu'il savait délivrer comme il savait compatir, et, au travers de tous ses miracles, on en pressentait un plus grand, celui que tous les autres annonçaient et préfiguraient, le relèvement par l'amour de la race déchue. Si tout d'abord on accourait à lui pour être consolé des maux du corps, il était une autre douleur, plus noble, plus profonde, celle causée par le péché, dont on lui demandait la guérison. On lisait le pardon de Dieu sur ses traits avant de l'avoir entendu sortir de sa bouche. L'amour infini ceignait sa tête comme une auréole, et la conscience, à

son contact, frémissait d'une joie sublime, car elle trouvait en lui la réalisation parfaite de son idéal. Quand il disait ces simples mots : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, » il portait la lumière et la paix dans le fond des cœurs, par suite de cette correspondance intime entre sa personne et les besoins de l'âme. Il n'était pas une seule des nobles aspirations du cœur humain qui n'aboutît à lui. De là cet élan rapide vers lui, cette prompte obéissance à ses appels de la part de tous les hommes de bonne volonté, qui n'étaient infatués ni d'eux-mêmes, ni de leur gloire nationale. Le Christ n'eut pas besoin de démontrer ses droits à leur confiance. Il n'eut qu'à se montrer pour les voir tomber à ses pieds. Et sous quels traits augustes l'idéal chrétien n'est-il pas apparu sur le bois maudit et sanglant? Rien dans le monde n'est aussi beau que ce spectacle d'indicibles souffrances et d'indicible humiliation! La vue de ce crucifié, couronné d'épines, abreuvé de fiel, raillé par ses bourreaux au moment même où il prie pour eux, est une révélation si haute, si inattendue, si immense de l'amour, qu'il faut en détourner les yeux ou adorer. Il suffit d'arrêter un regard pénétré sur cette croix pour être courbé devant elle, vaincu en même temps que convaincu. Et cette impression n'est pas une mystique extase qui ne serait que le triomphe de l'imagination sur la raison affaiblie. Non, c'est une conviction raisonnée, mais qui s'appuie sur ces raisons du dedans, bien supérieures au raisonnement dialectique, parce qu'elles impliquent l'accord de l'être entier avec la vérité, et non pas seulement d'une de ses parties, je veux dire la partie

purement intellectuelle et logique. S'il est certain que l'humanité est faite pour Jésus-Christ, il n'y a rien d'étonnant qu'à sa simple apparition elle se prosterne à ses pieds, elle se sente apaisée et satisfaite, toutes les fois du moins qu'elle ne se détourne pas volontairement de lui. Le dénoûment de son histoire religieuse est à la croix, mais c'est un dénoûment qui a été longtemps préparé. Il l'a été non-seulement pour la race entière mais encore dans le cœur de chaque individu, où le doigt de Dieu a comme écrit un Ancien Testament intérieur, où du moins une œuvre lente de préparation a été poursuivie, où, sur les débris de bien des idoles, l'autel du Dieu inconnu s'est lentement élevé. Aussi, quand ce Dieu inconnu, mais attendu, paraît et ne rencontre pas d'opiniâtre résistance, il est acclamé soudain parce qu'il répond à tout le passé religieux de cette âme, comme il répondait, il y a dix-huit siècles, à tout le passé religieux de l'humanité.

Voilà pourquoi de toutes les apologies la plus puissante est celle qui consiste à retracer la vie et la mort du Christ. Le récit évangélique le ressuscite en quelque sorte de nouveau pour nous, tant il nous le peint avec fidélité et naïveté. Il nous le montre après son enfance glorieuse et obscure à la fois, manifestant, dès ses premiers pas dans son ministère, cette élévation, ce calme, qui ne se puisent que dans un dévouement absolu. Un instant entouré de la faveur populaire pour quelques miracles éclatants, qui reflètent son compatissant amour, il ne peut bientôt compter que sur un petit nombre de disciples recrutés parmi les plus basses classes de la province la plus méprisée de la Judée. C'est pour eux qu'il

prodigue ses plus sublimes enseignements; les foules l'abandonnent du jour où il leur a révélé le côté austère de sa doctrine et où il s'est refusé à flatter leur patriotisme ambitieux. Aux principaux de la nation, qui lui font une guerre tantôt sourde, tantôt ouverte, mais toujours inspirée par les plus coupables motifs, il oppose une énergie d'autant plus indomptable qu'elle est plus paisible. Une fois cependant il s'élève jusqu'à l'indignation véhémente; il foudroie l'hypocrisie des pharisiens, et, sur leur sépulcre blanchi, il écrit pour tous les temps la sentence des misérables qui exploitent la religion et spéculent sur elle, marchands du temple qui ont pris l'autel lui-même pour la table de leur trafic. Du reste, soit qu'il lutte avec ses adversaires, soit qu'il annonce l'Evangile au peuple, soit qu'il explique ses paraboles à ses disciples, soit qu'il se retire au désert ou sur la montagne, il est toujours le juste par excellence, le saint des saints, que le mal n'a pas même effleuré; il est l'amour divin personnifié. Dans la chambre haute, où l'on dirait que lui aussi, avant de mourir, a voulu répandre son vase de parfums dans ces derniers discours où il a versé tout son cœur; à Gethsémané, au prétoire comme dans les angoisses de la mort, il ne se dément pas un instant. Que dire à ceux qu'un tel récit n'a pas touchés, sinon qu'ils n'ont ni le sens de l'idéal, ni le sens de leur propre misère? Il ne s'agit pas ici d'argumenter, mais de se taire et d'adorer en contemplant[1].

[1] Voir les nombreuses Vies de Jésus publiées en Allemagne; celle de Néander, 1845, traduction Goy, 1851; de Lange, 5 vol., 1844; *Die Lehre von der Person Christi*, de Gess, 1856 (voir l'analyse qu'en a donnée

Il nous reste maintenant à considérer quelles modifications ont été apportées par la venue de Jésus-Christ aux institutions religieuses de l'ancien monde.

Nous avons fait remarquer combien ces institutions étaient liées à l'économie préparatoire. L'homme offre des sacrifices parce qu'il éprouve le besoin de la réconciliation avec Dieu sans la posséder encore. Il bâtit des temples, parce qu'il sent que la terre est maudite et souillée, tout en espérant que cette malédiction n'est pas sans retour. Il met à part des jours spéciaux pour le culte, parce qu'il croit que la race humaine n'est pas moins souillée que la terre, mais qu'elle n'est pas davantage vouée à une irrémédiable souillure. Enfin, il se fait représenter dans le sanctuaire par des prêtres, médiateurs imparfaits qui essayent de combler la distance entre la créature pécheresse et la Divinité, et qui semblent prédire que cette distance disparaîtra plus tard. Toutes ces institutions ont été acceptées de Dieu et dégagées des éléments impurs qui les altéraient dans le paganisme. Elles se sont pleinement développées au sein de la théocratie juive, qui a été séparée de tous les autres peuples afin de constituer un sacerdoce national. Evidemment, l'accomplissement de la rédemption a dû apporter un changement radical dans cet ordre de choses. Les institutions de la religion préparatoire ne sauraient con-

M. Godet dans la *Revue chrétienne*, 1857-1858). Nous citerons encore l'admirable livre d'Ullmann, sur la sainteté de Jésus-Christ, traduit en français par M. Théophile Bost (Paris, 1856); nos articles sur la divinité de Jésus-Christ (novembre et décembre 1856, dans la *Revue chrétienne*), et nos discours sur *le Rédempteur* (Paris, 1854; la 2e édition en paraîtra incessamment).

venir à la religion définitive, précisément parce qu'elles étaient admirablement appropriées à la situation de l'humanité avant Jésus-Christ.

Il est évident d'abord que, depuis la rédemption, la ligne de démarcation entre le peuple juif et les autres peuples devait s'effacer et disparaître. L'élection d'Israël n'avait d'autre destination que de réserver un coin de terre au monothéisme, afin d'y placer le berceau du Messie. L'universalisme, qui n'avait cessé de planer au-dessus du judaïsme, comme une promesse glorieuse, devait voir s'abaisser devant lui toutes les barrières du jour où le salut de l'humanité aurait été accompli sur la croix. Tous les priviléges disparaissaient dans la grandeur et la généralité du pardon accordé. Le Sauveur n'avait pas simplement représenté les Juifs; il s'était nommé le Fils de l'Homme, le second Adam, et il appelait à lui, sans distinction, tous les enfants de la race perdue qu'il avait rachetée.

Depuis que son sang avait coulé au Calvaire, la terre, purifiée par lui, était relevée de l'anathème qui l'avait frappée. Le temple de Jérusalem n'était plus le sanctuaire unique du Dieu saint. La vie humaine était tout entière reconquise pour Dieu; elle s'élevait, pour le croyant, à la dignité d'un culte permanent. La distinction entre le profane et le sacré était abolie. Il n'y avait plus que la distinction entre le bien et le mal, distinction qui implique que l'on pratique toujours le premier et que l'on évite toujours le second. Enfin, la distance entre le ciel et la terre était comblée; un seul médiateur remplaçait tous les autres. Une seule

offrande, un seul sacrifice était proclamé acceptable et suffisant. Le nouveau peuple de Dieu était tout entier un peuple de rois et de sacrificateurs, appelé à s'immoler lui-même et à ratifier par cette immolation spirituelle et volontaire le sacrifice rédempteur. Ajoutons que le dur régime de la loi était également abrogé; l'impulsion féconde de l'amour remplaçait la terreur. Aux commandements multiples succédait le commandement ancien et nouveau, celui de la charité, du sacrifice complet de soi-même, commandement tout-puissant qui donnait ce qu'il ordonnait, parce qu'il communiquait au cœur une vertu divine. Le rituel compliqué était abrogé; la loi cérémonielle tombait; la loi mosaïque, dans sa partie la plus élevée, était modifiée, agrandie, spiritualisée. La rédemption avait rapproché l'homme de Dieu; elle avait rendu possible la communion avec lui : aussi l'autorité divine, sans être diminuée, devait changer de caractère, perdre ce qu'elle avait d'extérieur, de légal, pour devenir plus spirituelle, plus intérieure, substituant l'amour et la persuasion à la contrainte et le joug léger au joug de fer. Une sanction redoutable était pourtant laissée à cette loi renouvelée, loi de liberté et d'amour : tout ce qui était en faveur du chrétien devait se retourner contre celui qui méprisait un si grand salut. Sa condamnation se mesurait au prix des biens offerts à l'homme en Jésus-Christ.

On le voit, c'était bien une nouvelle alliance qu'il était venu fonder. On le nie parfois, sous prétexte qu'il n'a pas formellement abrogé l'ancienne économie et qu'il s'est soumis à toutes les observances légales. Mais

c'est oublier la nature de la réforme qu'il a voulu opérer. Il a employé des moyens conformes au but qu'il poursuivait : ce but, c'était l'affranchissement du joug de la loi. Il n'a pas voulu que l'affranchissement lui-même eût un caractère légal. Voilà pourquoi il ne l'a pas proclamé solennellement sous la forme d'un décret. Il l'a inspiré bien plus qu'institué. Il l'a préparé dans les cœurs, ce qui valait mieux que de l'ordonner. D'ailleurs, avant l'achèvement de son œuvre, l'abrogation de l'ancienne alliance eût été prématurée; cette abrogation découlait de la rédemption comme une conséquence découle de son principe. Il lui suffisait de poser le principe; il savait que la conséquence y était implicitement renfermée et qu'elle s'en dégagerait à son heure.

Il a voulu que le vin nouveau fût répandu dans des vaisseaux renouvelés; de là cette éducation lente à laquelle il a soumis ses disciples et qui devait être complétée par les leçons de l'expérience. Il leur a fait prévoir, par des paroles significatives comme celles prononcées dans l'entretien avec la femme de Sichem, les transformations qui seraient apportées à l'ancienne économie. Mais il ne leur a rien imposé; il était trop puissant sur les âmes pour vouloir les violenter. Les coups d'autorité, dans le monde moral, sont des marques de faiblesse; on ne recourt au despotisme religieux que quand on désespère de régner par la persuasion. Ce despotisme était utile sous l'ancienne alliance; sous la nouvelle, il ne serait plus qu'un anachronisme, et ce que celle-ci semble perdre en autorité extérieure et légale, elle le gagne en vraie puissance, en domi-

nation sur les esprits et les cœurs. On ne saurait trop admirer la manière dont Jésus Christ a ménagé la transition d'une économie à l'autre. Il n'a aboli l'Ancien Testament, comme Néander l'a si bien dit, qu'en l'accomplissant, c'est-à-dire en réalisant pleinement le désir du salut qui était manifesté dans ses institutions les plus caractéristiques.

Il ne faut pas croire, du reste, que la religion définitive qui substituait la liberté à la contrainte, autorisât le désordre et l'anarchie religieuse au moindre degré. La théocratie était abolie ; l'individu retrouvait tous ses droits ; il était mis en contact personnel avec Dieu, mais il n'était pas laissé à l'isolement. Une société nouvelle était fondée sous le nom d'Eglise ; elle avait pour lien l'amour et la foi et se recrutait dans tous les peuples et dans tous les rangs. C'était le peuple de franche volonté, l'humanité nouvelle, la société normale où l'on n'entre pas par la naissance ou par un signe purement extérieur, mais par la nouvelle naissance, c'est-à-dire par l'adhésion du cœur et de la conscience. Cette société est libre de se constituer à son gré et d'organiser son gouvernement, pourvu qu'elle ne retourne ni au sacerdoce ni à la hiérarchie. Elle pourra, plus tard, désigner des jours et des lieux pour le culte, à la condition qu'elle ne ressuscitera ni la fête juive, ni le sanctuaire. Le problème à résoudre sera de créer ces diverses institutions qui lui sont nécessaires, sans descendre de la spiritualité où elle doit demeurer, sans revenir de la nouvelle alliance à l'ancienne, du christianisme au judaïsme.

Voilà en effet le grand péril de la religion nouvelle, c'est d'échapper non pas tant à l'inimitié qu'à l'attrait funeste des religions qui l'ont précédée et qui subsistent à côté d'elle. Nous pouvons à la fin de cette introduction mesurer la portée de ce danger. Nous connaissons maintenant le paganisme et le judaïsme, réconciliés comme Hérode et Pilate, pour faire la guerre à Jésus-Christ et pour étouffer l'Eglise dans son berceau. D'un côté comme de l'autre l'opposition entre Dieu et l'homme est maintenue. Elle l'est dans le paganisme sous la forme du dualisme, qui triomphe décidément de l'humanisme grec après que celui-ci a rempli sa mission. L'élément humain, la matière, la créature, en tant que créature, le fini en un mot est considéré comme le mal en soi. Il n'y a de rédemption possible que par l'anéantissement du fini, obtenu au moyen de l'extase et des pratiques de l'ascétisme. Le christianisme renverse le principe premier de ce dualisme par la doctrine de la création et la notion morale du mal.

Dans le judaïsme, l'opposition entre l'homme et Dieu n'était pas fondée sur cette théosophie panthéiste, mais bien sur le dogme de la déchéance. Il avait donc sa raison d'être et sa parfaite légitimité jusqu'au jour où la rédemption fut accomplie. Dès ce jour il devait s'effacer devant le christianisme, car le Rédempteur a fait disparaître toute opposition entre l'homme et Dieu. Mais ni le paganisme, ni le judaïsme, du moins dans la majorité de leurs représentants, n'étaient disposés à se retirer devant la religion dont ils avaient pourtant

préparé l'avénement. Ils allaient essayer de la combattre par les attaques violentes et par les menées perfides. Après une première bataille perdue, celle des hérésies judaïsantes et gnostiques, ils devaient essayer d'en gagner une seconde et d'introduire à la fois dans l'Eglise l'ascétisme oriental et le sacerdoce judaïque avec ses sacrifices et sa hiérarchie. Toutefois, cette victoire ne devait être que partielle; les principes immortels du christianisme ne pouvaient être étouffés. Bien que plus ou moins compromis par de fâcheuses alliances, ils portèrent encore des fruits précieux pour le monde, en attendant qu'ils fussent de nouveau dégagés en partie de ces influences étrangères et fatales. L'histoire des trois premiers siècles est précisément l'histoire de cette lutte entre le christianisme et les puissances qui lui sont hostiles. Nous la verrons se poursuivre de sphère en sphère, depuis la sphère agitée du monde extérieur où la persécution sanglante essaye d'arrêter l'élan des missions chrétiennes, jusqu'au domaine plus paisible en apparence de la théologie. Nous n'oublierons pas les changements introduits dans la constitution et le culte de l'Eglise, ni les modifications apportées à la vie chrétienne.

Les missions chrétiennes et les persécutions, les hérésies et le développement du dogme, l'organisation ecclésiastique et le caractère de la piété pendant les trois premiers siècles, tel est donc le vaste sujet que nous abordons. Le christianisme est la religion de l'individualité en même temps que celle de la sainteté. Aussi nous attacherons-nous à mettre en lumière la noble

physionomie des chrétiens héroïques qui ont laissé dans l'histoire de l'Eglise de si lumineux sillons, et qui, au prix de leur sang, l'ont rendue victorieuse. Nous reconnaîtrons combien ces premiers temps de la société chrétienne, pauvre et persécutée, étaient favorables au libre développement de la foi et de la vie. Nous n'y trouverons pas ce christianisme uniforme qui prédomine depuis les grands conciles et leurs symboles imposés. Carthage, Alexandrie, Rome nous apparaîtront comme autant de centres indépendants les uns des autres. Toutefois, même dans ces temps de liberté, de funestes tendances se manifestent; l'asservissement des âges futurs se prépare. Il faut avoir le courage, même près des échafauds des martyrs, de signaler les déviations de l'Eglise, imperceptibles d'abord, si graves dans la suite. Cette gloire si pure ne doit pas éblouir notre regard; c'est faire un douloureux sacrifice à la vérité que de mêler le blâme aux hommages en jugeant ceux que l'on admire avec enthousiasme. Rien, du reste, ne diminue la grandeur du spectacle donné au monde par cette toute-puissante faiblesse d'une Eglise méprisée et persécutée, qui triomphe du colosse romain et sauve la dignité humaine à force de douleurs humblement supportées. Mais avant de la voir marcher à ces incomparables triomphes, il faut la voir se constituer sous la conduite des disciples immédiats de son divin chef. Il n'est pas possible de comprendre l'histoire de l'Eglise des trois premiers siècles, si l'on n'a tout d'abord étudié de près l'âge apostolique, car pour mesurer la gravité de ses déviations, il faut avoir contemplé son idéal.

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

LE PREMIER SIÈCLE[1]

LIVRE I.

PREMIÈRE PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE,

DEPUIS LA PENTECOTE JUSQU'AU CONCILE DE JÉRUSALEM.

DE L'AN 30 A L'AN 50[2].

CHAPITRE I.

COMMENCEMENTS DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE[3].

Jésus-Christ est venu rétablir le royaume de Dieu sur la terre. Il ne s'est pas contenté d'offrir le salut à chaque homme en particulier. Il a voulu fonder une société sainte qui fût, comme l'humanité normale, reconstituée

[1] Voir la note A, à la fin du volume, sur les ouvrages à consulter.
[2] Voir la note B, à la fin du volume, sur la chronologie des Actes.
[3] Voir la note C, sur la source principale de l'histoire du siècle apostolique.

par lui et qui, toute pénétrée de son esprit et vivant de sa vie, répandit l'Evangile dans le monde. Cette société sainte est l'Eglise chrétienne. Elle diffère de toutes les institutions religieuses qui l'avaient précédée. Elle n'est point liée, comme la théocratie juive, à un peuple spécial; elle ne s'arrête point aux frontières d'un pays. Elle forme ce royaume « qui n'est pas de ce monde » et qui doit pourtant triompher de toutes les puissances de la terre liguées contre lui. Placée en dehors des conditions extérieures du judaïsme, l'Eglise est avant tout un fait moral et spirituel dont le caractère est essentiellement surnaturel. Elle est née du miracle et elle en vit. Fondée en effet sur le grand miracle de la rédemption, elle se perpétue et s'accroît par le miracle incessamment renouvelé de la conversion. On n'y entre pas par la voie naturelle de la naissance, mais par la voie surnaturelle de la nouvelle naissance. Reposant sur les libres convictions, l'Eglise, sainte communauté des âmes, les gagne une à une, et les conquiert de haute lutte sur le monde et sur elles-mêmes; elle réclame de chacune une adhésion qui implique le sacrifice de la volonté. Elle fait le plus énergique appel à l'individualité, précisément parce qu'elle s'adresse à tous les hommes. Une fois que l'on a écarté le recrutement théocratique et national, toujours limité et restreint, il ne reste plus que le recrutement individuel qui répond seul à la largeur de l'universalisme chrétien, parce que seul il place l'Eglise au-dessus des barrières étroites des nationalités et des circonscriptions territoriales. En effet, si l'on retranche dans l'homme le caractère contingent de

la race et des distinctions de naissance, on ne trouve plus en lui que la personne morale ou l'être individuel appelé à entrer en contact immédiat avec Dieu. Voilà pourquoi l'individualité est la base fondamentale de la société religieuse la plus large qui se puisse concevoir. Quand Jésus-Christ a envoyé à la conquête du monde les quelques disciples qui l'entouraient et qui formaient le premier noyau de l'Eglise, il a abrogé par là même les anciennes distinctions théocratiques et implicitement fondé la société nouvelle, qui ne connaît ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis ni incirconcis.

Etranges conquérants, il faut l'avouer, que ces pêcheurs galiléens, sans crédit, sans instruction, pauvres parmi les plus pauvres, et jetés sans défense au sein d'une société qui unit à l'éclat qui fascine une puissance à laquelle rien n'avait encore résisté. On déchaînera contre eux la force brutale; ils n'auront jamais le droit de s'en servir; ils ne doivent manier que les armes de l'esprit. Maltraités et persécutés, ils n'auront à opposer à la persécution que leur souffrance résignée et l'énergie de leur foi; car du jour où ils imiteraient leurs adversaires, ils se seraient infligé à eux-mêmes le plus irrémédiable des échecs, en déshonorant et en frappant de mort leur propre principe. Il ne leur est pas permis d'oublier un instant qu'ils puisent leur force dans ce monde invisible et supérieur dont ils sont les représentants sur la terre, et qui est à la fois leur patrie et leur but.

L'Eglise chrétienne a une double vocation. Elle est appelée d'abord à s'approprier toujours mieux la pensée

et la vie de son divin fondateur, à s'unir à lui par des liens tendres et sacrés, à croître en connaissance, en charité, en sainteté. Elle doit ensuite porter en tout lieu cette lumière et cette flamme, allumées et entretenues dans le sanctuaire, afin d'en illuminer et d'en embraser le monde. Se purifier au dedans, s'agrandir au dehors, telle est sa double tâche et les siècles lui sont donnés pour l'accomplir.

Il est toutefois une période de son histoire qu'il importe de distinguer des autres : c'est l'âge apostolique. Sa mission spéciale fut de conserver au monde le souvenir vivant du Christ. L'Eglise primitive est l'intermédiaire obligé entre nous et lui ; elle seule nous le fait connaître ; elle est pour nous comme le canal qui nous apporte l'eau de la source. Aussi a-t-elle reçu les dons nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Il en est deux surtout qui lui sont particuliers. Elle est l'Eglise de l'apostolat et l'Eglise de l'inspiration. D'une part, elle est le témoin immédiat du Christ ; de l'autre, elle a reçu l'esprit de Dieu dans une mesure extraordinaire, afin de poser solidement le fondement sur lequel l'Eglise de tous les temps devait être assise. Nous avons à étudier de près ces deux grands faits du siècle apostolique.

Disons de suite que ni l'apostolat, ni l'inspiration n'ont épargné à l'Eglise primitive le salutaire labeur de l'assimilation de la vérité. On se trompe gravement quand on s'imagine qu'elle a été définitivement constituée dès son premier jour par des décrets promulgués par les apôtres, et qu'elle a été portée d'emblée sur les

ailes de l'inspiration, jusqu'à la hauteur lumineuse d'où le regard d'un saint Paul et d'un saint Jean embrassa plus tard toute l'étendue de la révélation évangélique. Bien des luttes, bien des débats, bien des expériences durent précéder et préparer cette dernière période de l'âge apostolique, qui en fut le résultat et le couronnement.

Les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament ont toujours suivi une marche progressive, parce que Dieu veut établir un accord réel entre les vérités qu'il communique et l'âme qui les reçoit. Cette action intérieure, pénétrante, successive de l'esprit divin, arrivant à ses fins sans violenter la nature humaine, est bien plus admirable qu'une action soudaine et irrésistible. Il y a entre les deux modes autant de différence qu'entre la grâce et la magie. Quiconque admet que l'idéal de la nouvelle alliance brille d'un pur éclat dans la personne même de l'Homme-Dieu, admettra également que la pénétration complète de l'élément humain et de l'élément divin est le dernier terme de l'économie évangélique. Cette pénétration, qui doit se poursuivre au travers des âges, s'est réalisée parfaitement au siècle apostolique. Aussi peut-on le considérer comme ayant fourni en quelque sorte le thème de l'histoire de l'Eglise, car cette histoire est une appropriation libre et progressive des grands résultats acquis au premier siècle. Nous avons donc à considérer tout d'abord cette première et idéale pénétration de l'élément divin et de l'élément humain au sein de l'Eglise primitive.

Nous partagerons son histoire en trois périodes; chacune est désignée par le nom de l'apôtre qui y exerce une influence prépondérante: nous avons ainsi la période de saint Pierre, celle de saint Paul et celle de saint Jean. Dans la première, l'élément divin prédomine d'une manière presque exclusive; l'élément humain est effacé et réduit à une sorte de passivité. C'est la période du surnaturel pur; elle suit la première effusion du Saint-Esprit, et précède les grands débats intérieurs de l'Eglise. Dans la seconde et la troisième, l'élément humain est plus apparent, quoique toujours dominé et épuré par l'élément divin; de grandes questions se posent et s'agitent, l'Eglise s'organise, la doctrine se précise, et si les miracles sont encore nombreux ils se prodiguent moins qu'aux commencements de l'Eglise. Bien loin qu'il y ait dans ce dernier fait quelque infériorité pour la dernière période du siècle apostolique, nous y voyons une supériorité réelle. En effet, quand l'élément surnaturel est tellement mêlé à la nature humaine qu'il l'anime comme l'âme anime le corps, on peut dire que l'union entre Dieu et l'homme est pleinement réalisée, et c'est là le résultat le plus glorieux de la rédemption.

§ I. — *Fondation définitive de l'Eglise le jour de la Pentecôte. — Sa première mission et sa première persécution.*

Cinquante jours après la résurrection de Jésus-Christ, tandis qu'on célébrait à Jérusalem la fête de la Pentecôte

qui était la fête de la clôture des moissons[1], le Saint-Esprit descendit sur les apôtres et les disciples, réunis au nombre de cent vingt dans une chambre haute. Quelques représentants de la tendance sacerdotale, toujours disposée à enfermer l'esprit de Dieu dans ses sanctuaires, ont prétendu que ce lieu consacré par un si grand souvenir faisait partie des vastes dépendances du temple de Jérusalem[2]. Mais c'est une hypothèse entièrement gratuite, dont le texte ne porte pas trace. Le Saint-Esprit souffle où il veut; il ne se laisse enchaîner par aucune institution religieuse. Le miracle de la Pentecôte inaugurait d'ailleurs l'ère glorieuse, annoncée par Jésus-Christ, où l'adoration ne serait plus liée à des édifices consacrés, et où la terre entière redeviendrait le temple de Dieu. Il faut distinguer dans ce miracle le fait religieux des circonstances qui l'entourent et des symboles qui le figurent. Le vent impétueux, les langues « comme de feu » qui descendent sur les apôtres, sont des types sublimes du miracle intérieur; le vent symbolise l'action invisible et la liberté souveraine de l'Esprit divin[3]; le feu sa vertu purifiante[4]; et la forme sous laquelle ce feu apparut rappelle le mode principal de son action dans le monde moral. La grâce en effet est, comme on l'a très bien dit, une divine éloquence qui persuade la liberté humaine. La parole est l'intermédiaire le plus noble entre le Créateur et la créature, comme entre les créatures elles-

[1] La Pentecôte était désignée, du temps de Josèphe, comme la fête du grand rassemblement (*Ant.*, III, 10, 6). D'après la tradition juive, la Pentecôte était l'anniversaire de la promulgation de la loi judaïque.

[2] Thiersch, *Die Kirche in apostolischen Zeitalter*, p. 66.

[3] Jean III, 8. — [4] Esaïe VI, 6.

mêmes; c'est par elle que l'Evangile doit combattre et vaincre. Nous admettons pleinement le caractère merveilleux de la scène qui se passa dans la chambre haute de Jérusalem. Le Dieu souverain qui domine dans le monde de la nature, comme dans le monde de l'esprit et de la grâce, a certes le droit d'emprunter au premier des symboles effectifs pour peindre aux yeux les grands événements du second. « Il fait du vent ses anges, et des flammes de feu ses ministres[1]. » Toutefois il faut se hâter de remonter du signe à la chose signifiée. Ici comme toujours, le miracle essentiel appartient au monde moral et invisible. Il s'accomplit dans le cœur des disciples qui, selon le témoignage de l'Histoire sacrée, « furent tous remplis du Saint-Esprit[2]. » Ils l'avaient déjà reçu dans une certaine mesure, mais ils n'en furent entièrement pénétrés qu'alors. Toutes les barrières entre le ciel et la terre étaient abaissées; Dieu tout entier pouvait remplir l'âme humaine; le Saint-Esprit le faisait habiter désormais dans ce sanctuaire vivant, et la promesse du retour spirituel du Christ était pleinement réalisée. Jusqu'alors on aurait pu comparer la jeune Eglise à un navire, prêt au départ, dont la voile est tendue au vent. Le souffle d'en haut est maintenant descendu sur lui; ce n'est plus une masse inerte, c'est un corps animé; il va voler sur les mers, et, qu'elles soient calmes ou orageuses, il avancera toujours vers le but qui lui est assigné. Cette première effusion de l'Esprit de Dieu ne fut point exclusivement réservée aux apôtres, car l'écrivain sacré

[1] Hébreux I, 7. — [2] Actes II, 4.

déclare que tous ceux qui étaient dans la chambre haute en furent remplis. Ce ne fut pas non plus une simple illumination de l'intelligence; le Saint-Esprit fut tout d'abord répandu dans le cœur des premiers chrétiens; il pénétra au centre même de leur vie religieuse et morale pour s'assimiler, l'une après l'autre, toutes leurs facultés. Mais cette assimilation ne se réalisa pas tout d'un coup. Ils n'acquirent pas en un rapide instant la toute-science; ce qu'ils savaient déjà fut vivifié en attendant que l'Esprit enrichît leur pensée jour à jour et les « conduisît dans toute la vérité[1]. »

Il marqua sa présence au milieu d'eux par un miracle plus extraordinaire que ceux qui l'avaient précédé. Les disciples se mirent à parler « en langues étrangères. » Ce prodige, qui s'est reproduit plusieurs fois avec certaines modifications dans le siècle apostolique, était en harmonie avec le caractère essentiel de cette période que nous avons nommée la période du surnaturel pur. L'élément divin, à son premier contact avec l'élément humain, semble l'effacer et l'écraser. L'Esprit de Dieu, en descendant du ciel, trouve dans la parole humaine un vase trop étroit pour le contenir. Les formes ordinaires du langage sont brisées; un langage qui est en dehors de toutes les formes connues se substitue à la parole ordinaire. C'est le langage brûlant et mystérieux de l'extase. Nous y reconnaissons ces langues étrangères dont il est fait mention dans les Eglises du premier

[1] Jean XVI, 13.

siècle. Parler les langues étrangères, c'était parler cette langue ineffable qui ne ressemble à aucune autre. Le miracle de la Pentecôte eut un caractère spécial qui le distingue des miracles analogues ; c'est que les disciples furent compris de tous ceux qui accoururent à la première nouvelle du prodige accompli dans la chambre haute. Y avait-il dans ce langage exceptionnel une puissance extraordinaire allant de l'âme à l'âme et triomphant des diversités d'idiomes, ou bien ces Juifs qui étaient venus à Jérusalem de tous les points du monde y retrouvaient-ils leurs dialectes multiples? Le problème est insoluble. Il est certain toutefois que le miracle, du moins sous cette forme particulière, n'eut rien de permanent. Irénée et Tertullien ont prétendu à tort que les premiers chrétiens avaient conservé l'usage du don des langues et s'en étaient servi pour porter l'Evangile aux diverses nations du monde[1]. Le style des écrivains sacrés montre clairement qu'ils ont appris la langue grecque et qu'ils ne la possèdent pas de droit divin et par inspiration, car ils l'écrivent sans correction, en la surchargeant de locutions hébraïques. On sait aussi que Pierre, à Rome, avait un interprète[2]. Saint Paul semble n'avoir pas compris la langue des habitants de Lystre et de Derbe, qui voulaient lui sacrifier comme à un dieu[3].

Le miracle de la Pentecôte annonçait prophétique-

[1] Irénée, *Adv. hæres.*, liv. V, c. VI.—Tertullien, *Contra Marc.*, liv. V, c. VIII.

[2] D'après le témoignage de Pappias dans *Eusèbe*, liv. VII, ch. XXXIX.

[3] Actes XIV, 11-14.

ment les temps heureux où toutes les diversités créées par le mal disparaîtraient dans l'unité de l'amour. Cette prophétie ne se réalise-t-elle pas tous les jours par la conquête successive des diverses langues humaines que le christianisme s'assimile tour à tour pour leur faire exprimer ses immortelles vérités? « L'humilité de l'Eglise, a dit éloquemment Bède le Vénérable, reforme l'unité du langage brisée jadis par l'orgueil[1]. »

On sait avec quel succès Pierre répondit aux railleries des quelques Juifs incrédules qui s'étaient mêlés à la foule des assistants. Trois mille personnes furent gagnées à l'Eglise par cette première prédication apostolique. Ce rapide accroissement devait amener bientôt une rupture ouverte entre la jeune Eglise et le judaïsme. Ce fut le parti sadducéen qui prit l'initiative de la persécution. On a prétendu qu'il était peu probable que les pharisiens, qui s'étaient montrés les ennemis les plus acharnés de Jésus-Christ, se fussent laissé devancer par leurs rivaux[2]. Mais il ne faut pas oublier qu'à cette époque l'Eglise n'avait pas encore compris toutes les conséquences de la doctrine de Jésus-Christ. Elle n'avait pas rompu le lien extérieur qui l'unissait au judaïsme. Le point sur lequel elle insistait le plus était la résurrection des morts; or, ce dogme était tout particulièrement odieux aux sadducéens. Anne et Caïphe, qui présidaient le conseil devant lequel comparurent

[1] «Unitatem linguarum quam superbia Babylonis disperserat humilitas Ecclesiæ recolligit.» (Voir, sur le miracle de la Pentecôte, la note D, à la fin du volume.)

[2] Baur, *Paulus*, p. 34, 35.

les apôtres, étaient les chefs bien connus du parti romain ou sadducéen[1]. Le seul juge qui se montra impartial à l'égard de l'Eglise fut le pharisien Gamaliel.

Pendant tous ces premiers temps l'apôtre Pierre exerce une influence prépondérante. On a vu dans le rôle qu'il joue alors une preuve de sa primauté. Mais à y regarder de près on reconnaît qu'il n'a fait que déployer ses dons naturels purifiés et agrandis par l'esprit divin. Pierre était le fils d'un pêcheur nommé Jona, du bourg de Bethsaïde, en Galilée[2]. Il se rangea parmi les disciples de Jean-Baptiste et fut ainsi préparé à répondre favorablement à l'appel de Jésus-Christ. Il reçut bientôt la vocation d'apôtre. Son caractère était vif et ardent, mais son ardeur était mêlée de présomption et d'orgueil. Rapproché sans cesse du Maître comme l'un des trois disciples qui furent le plus favorisés de son intimité, il conçut pour lui une vive affection; sa nature véhémente était cependant bien loin d'être domptée. Il a des mouvements admirables comme l'élan qui le poussa à rendre un si beau témoignage au Sauveur : « Tu es le Christ de Dieu[3]. » Mais il a aussi des mouvements tout humains, qui lui attirent de sévères reproches. Tantôt sous l'influence de ses préjugés juifs, il repousse avec indignation l'idée de la mort humiliante de Jésus-Christ. Tantôt il prétend surpasser en courage tous les autres apôtres; tantôt enfin, cédant à son impétuosité naturelle, il tire le glaive pour défendre celui qui déclare « que son royaume n'est pas de ce monde. » Il était

[1] Actes V, 17. — [2] Matth. XVI, 17. Jean I, 45. — [3] Matth. XVI, 16.

nécessaire que les éléments encore confus de sa nature morale passassent au creuset de l'épreuve. Sa chute honteuse eut pour résultat une crise morale décisive, qui commença au moment même où, transpercé par le regard attristé de Jésus-Christ, il sortit de la cour du grand prêtre et pleura amèrement sa faute. Il apparaît entièrement changé dans le dernier entretien qu'il eut avec le Sauveur au bord du lac de Tibériade. Jésus-Christ le relève de son triple reniement en l'appelant par trois fois à confesser son amour pour lui[1].

Il faut une préoccupation bien exclusive pour voir dans la tendre sollicitude dont le Maître entoure son disciple une déclaration officielle de primauté. Nous sommes ici dans le domaine du sentiment et non sur le terrain du droit et des institutions légales. La primauté de Pierre ne peut également se baser sur le fameux passage : *Tu es Petrus*. Jésus-Christ avait admirablement caractérisé, par cette image, la nature ardente et généreuse de son disciple, et cette initiative courageuse qui le destinait à jouer le premier rôle dans la fondation de l'Eglise primitive. Le fils de Jona a été son fondateur le plus actif et comme sa première pierre. Il a été aussi le roc contre lequel s'est brisé l'effort de la première tempête venue du dehors[2]. Du reste, le récit de saint Luc ne justifie en rien les idées hiérarchiques. Tout est naturel et spontané dans la conduite de

[1] Jean XXI, 15.

[2] La suite de cette histoire démontrera que l'ancienne Eglise, pendant trois siècles, n'a jamais donné le sens romain au passage de Matthieu XVI, 18.

saint Pierre. Il n'est pas président d'office d'une espèce de collége apostolique. Il n'agit qu'avec le concours de ses frères, soit pour le choix d'un nouvel apôtre[1], soit à la Pentecôte[2], soit devant le peuple, soit devant le sanhédrin. Pierre avait été le plus humilié des premiers chrétiens; voilà pourquoi il fut le plus promptement élevé. A part Jean, dont le rôle est alors effacé, nul autre apôtre n'est nommé à côté de lui, parce qu'il remplit toute la scène de sa bouillante ardeur et de son activité infatigable.

La mission chrétienne pendant toute cette période remporta des succès tout à fait exceptionnels. Quelques jours après le baptême des trois mille convertis de la Pentecôte, cinq mille personnes furent rattachées à l'Eglise à la suite de la guérison miraculeuse d'un impotent et d'un nouveau discours de saint Pierre[3]. L'Eglise continua longtemps à recruter de nombreux adhérents avec une rapidité non moins étonnante. Ce premier mouvement offensif du christianisme s'accomplit avec une sainte impétuosité et un joyeux enthousiasme. On a prétendu que la multiplicité des conversions était trop prodigieuse pour ne pas dénoter un caractère mythique dans le récit sacré[4]. C'est oublier le zèle extraordinaire déployé par les premiers chrétiens, l'inspiration puissante qui les anime et les miracles éclatants qui accompagnent leur prédication[5].

[1] « Pierre se leva du milieu des disciples. » (Actes I, 15.)
[2] « Pierre se présentant avec les onze, éleva la voix. » (Actes II, 14.)
[3] Actes IV, 4. — [4] Baur, *Paulus*, p. 27. — [5] Actes V, 15, 16.

On se tromperait, d'ailleurs, si l'on s'imaginait que tous ces nouveaux convertis fussent arrivés au même degré de développement religieux. Ils différaient en piété, en lumières, mais ils n'en avaient pas moins reçu l'Evangile avec sincérité. En quelques jours l'Eglise avait rallié plus de dix mille personnes : c'était certes un miracle aussi étonnant que celui de la Pentecôte.

Le judaïsme répond par la persécution à ces triomphes. L'Eglise a eu le temps, depuis dix-huit siècles, de s'accoutumer à cette réponse brutale et stupide de la force. Nous avons indiqué la constitution du sanhédrin ; nous savons qu'il était composé de soixante-dix membres ; qu'il était présidé par le grand prêtre, et qu'il constituait depuis la conquête romaine le tribunal religieux de la nation, sans qu'il fût toujours possible de distinguer avec netteté la sphère religieuse de la sphère civile, par la raison que l'une et l'autre avaient été étroitement mêlées dans l'ancienne théocratie. Le sanhédrin était donc tout naturellement investi du droit de citer à sa barre quiconque attaquait la religion du pays. Or, la prédication apostolique paraissait une atteinte à la religion nationale aux yeux de ceux qui considéraient Jésus-Christ comme un faux prophète. Le régime théocratique est un régime de contrainte ; la liberté de conscience aurait été un non-sens dans le judaïsme. Mais l'abrogation de l'ancienne économie avait enlevé tout droit à la contrainte religieuse. La persécution de la part du sanhédrin n'était plus qu'un odieux abus de pouvoir. Il faut reconnaître,

du reste, que les Anne et les Caïphe étaient fort peu préoccupés du droit théocratique, car ils appartenaient à la secte qui reniait l'esprit de l'ancienne religion.

Cette première persécution révéla l'inimitié profonde qui existe entre le matérialisme sceptique et l'Evangile. Nous aurons bien souvent l'occasion, dans le cours de cette histoire, de démontrer combien l'incrédulité est intolérante et supporte difficilement la liberté des croyances sincères; nous reconnaîtrons que toujours l'esprit saducéen est essentiellement persécuteur. Pour cette fois, le peuple ne se montra pas favorable, comme plus tard, aux mesures violentes décrétées contre l'Eglise, car les persécuteurs craignaient encore de l'offenser en maltraitant les apôtres [1].

Aussitôt après la guérison de l'impotent accomplie à la Porte belle du temple, le magistrat commis à la garde du sanctuaire et qui paraît avoir eu un rang assez élevé, puisque Josèphe le nomme immédiatement après le grand prêtre [2], s'empare de Pierre et de Jean, et les jette en prison. Une séance solennelle du sanhédrin est convoquée, et les apôtres comparaissent devant ce tribunal inique où le fanatisme siége à côté de l'incrédulité. Rien ne peut rendre la grandeur de cette scène. Le monde entier subit à cette époque une épouvantable oppression. Un joug ignominieux courbe tous les fronts. On a essayé de le briser par la révolte ouverte et par les complots, par la force et par la ruse. Mais les chaînes

[1] Actes V, 26. — [2] Josèphe, *Bell. jud.*, VI, 5, 3.

qui enserrent l'humanité ont été rivées par les efforts mêmes qu'elle a faits pour les briser. Pour la première fois, le despotisme trouve son infranchissable limite et rencontre une invincible résistance. Il doit plier devant ces hommes « sans lettres et du commun peuple, » qui n'ont ni épée dans leur main ni paroles enflammées dans leur bouche, mais qui opposent une foi indomptable à toutes les menaces dont on les accable. Dans ce premier conflit entre la conscience et la force, la victoire est restée à la première. Ce jour-là, la vraie liberté est née dans le monde, et on ne l'en fera plus disparaître.

Le président du sanhédrin demande à Pierre en quel nom il a guéri l'impotent. L'apôtre répond avec le plus grand respect aux magistrats de sa nation : il reconnaît leur pouvoir comme le plus docile de leurs subordonnés [1]. Pierre n'est ni un rebelle, ni un agitateur. C'est un serviteur de Dieu et de la vérité. Aussi sur le terrain religieux est-il invincible. Avec quelle hardiesse ne jette-t-il pas au milieu de ce conseil qui, quelques jours auparavant, avait condamné Jésus-Christ, le nom du divin crucifié ! « Vous demandez par quel nom j'ai guéri cet impotent, seul grief que vous puissiez me reprocher. C'est par le nom de ce Jésus que vous avez mis en croix, par ce nom qui est le seul qui nous ait été donné pour être sauvés! [2] » Le sanhédrin délibère sur cette réponse si ferme et si courageuse. Le résultat de sa délibération est de défendre aux apôtres de parler ou d'enseigner au

[1] Actes IV, 8. — [2] Actes IV, 9, 10.

nom de Jésus [1]. Il s'engageait par un tel arrêté dans la voie de la persécution. Quand les juges de Pierre et de Jean s'en seraient tenus à cette défense, ils auraient mérité déjà le nom de persécuteurs. Empêcher la manifestation d'une conviction, entraver le prosélytisme d'une croyance sincère, c'est persécuter l'âme immortelle, c'est lui dénier son droit, et c'est préparer la persécution violente, car la conscience n'admet pas de concessions à la peur et au danger. Un devoir devient d'autant plus sacré que l'on rencontre plus d'obstacles à son accomplissement. La désobéissance à un ordre injuste est commandée par les mêmes raisons qui poussent, dans le cours régulier des choses, à observer scrupuleusement les lois de son pays. Le sanhédrin a cru prendre une mesure inoffensive. Il sera fatalement conduit à en faire découler la persécution violente. En effet, Pierre et Jean invoquent contre l'autorité du tribunal inique l'autorité de Dieu lui-même et son commandement précis. « Jugez vous-mêmes, s'écrient-ils, s'il ne vaut pas mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » Socrate avait prononcé la même parole devant les juges d'Athènes. Nous l'admirons dans la bouche du grand philosophe, mais quelle force plus grande n'a-t-elle pas dans la bouche de ceux qui ont pour les guider, non pas seulement les inspirations d'un noble cœur personnifiées dans un bon génie, mais les lumières d'une révélation!

Les apôtres, comme ils l'avaient déclaré, ne tinrent aucun compte d'une défense injuste ; ils reprirent leurs

[1] Actes IV, 18.

prédications avec autant de succès qu'auparavant. On les jette en prison. Miraculeusement délivrés, ils recommencent à annoncer l'Evangile. Cités de nouveau devant le sanhédrin, ils gardent la même attitude ; ils sont calmes et inflexibles comme il convient aux disciples de ce Jésus « que Dieu a élevé à sa droite pour être le prince et le Messie[1]. » Ils eussent été de nouveau jetés en prison sans l'intervention de Gamaliel, qui prend leur défense et fait entendre de sages conseils de tolérance. Les derniers mots du discours de ce docteur vénéré, sur le danger de faire la guerre à Dieu, sont empreints d'une grande élévation[2]. Exprimait-il la bienveillance provisoire de sa secte pour les chrétiens, ou bien se distinguait-il des pharisiens par un esprit plus indépendant? Sa tolérance cachait-elle, comme on l'a prétendu, un certain dédain pour la religion nouvelle, ou reposait-elle sur une confiance exagérée dans le judaïsme? Quoi qu'il en soit Gamaliel obtint du sanhédrin la libération des apôtres, après qu'on les eut fouettés et qu'on leur eut réitéré la défense de prêcher l'Evangile. Mais ils étaient hommes à tenir leur promesse et rien ne pouvait les détourner de l'accomplissement de leur devoir. Pierre et Jean avaient montré, par leur attitude calme et ferme, qu'ils demeureraient les vainqueurs dans cette lutte de la force contre la conscience. Leur résignation à endurer toutes les souffrances et tous les mauvais traitements prouvait encore plus ce qu'il y avait d'invincible dans leur cause. Des mots héroïques comme ceux qu'ils avaient

[1] Actes V, 31. — [2] Actes V, 39.

prononcés n'avaient de sens qu'autant qu'ils étaient prêts à leur faire honneur en subissant toutes les conséquences de la résistance. Celui qui est décidé à souffrir et à mourir pour Dieu ne peut pas être vaincu. Sa noble souffrance est d'ailleurs une honte ineffaçable pour les persécuteurs, et chaque victime nouvelle qu'ils immolent fait maudire et détester la persécution. Aussi n'y a-t-il pas de plus grande faute pour les persécutés que d'unir la résistance matérielle à la résistance morale; c'est se soumettre aux chances de la force, aux hasards d'une lutte dont l'issue est toujours incertaine. Celui qui prend l'épée mérite de périr par l'épée, car il reconnaît par là même implicitement la raison du plus fort. La résistance morale, au contraire, ne connaît ni chances, ni hasards. Elle est liée à un principe immortel et destinée à un triomphe certain.

La jeune Eglise persécutée se réfugia dans la prière. De là ce calme auguste, ce mélange de douceur et d'indomptable énergie qui la distingue. Dans une telle lutte l'âme ne trouve la sérénité que sur les hauteurs de la foi. A quelle hauteur ne furent pas transportés les apôtres dans cette prière sublime qui leur fut inspirée par les circonstances qu'ils venaient de traverser? Du fait particulier de la persécution, ils s'élèvent à la loi générale de l'histoire religieuse qu'il révèle; ils y retrouvent cette opposition entre les princes du monde et le Fils de Dieu retracée en traits prophétiques dans le psaume II. Ils ont compris que la lutte tragique et victorieuse du Calvaire doit se continuer incessamment. Ils se sentent étroitement unis au Christ crucifié! Aussi ne deman-

dent-ils pas à Dieu d'être délivrés de la persécution, mais seulement de lui être fidèles sous leur croix, et d'être remplis de son esprit, afin de mieux glorifier le saint nom de son Fils[1]. Dieu manifesta sa présence au milieu d'eux par un signe miraculeux. Le lieu où ils étaient trembla. Ce miracle renfermait une promesse pour tous les temps de persécution. L'Eglise des catacombes, comme celle du désert, en ont reçu l'accomplissement; car, elles aussi, ont senti la présence de Dieu au milieu d'elles d'une manière extraordinaire.

§ II. — *L'enseignement et la première constitution de l'Eglise de Jérusalem.*

Dès son premier jour, l'Eglise chrétienne a été appelée à se défendre contre les attaques de ses adversaires et à établir les droits de la vérité. L'opposition au christianisme prend dès le début diverses formes. Il rencontre d'abord l'incrédulité railleuse. Celle-ci n'a pas encore aiguisé et poli les traits qu'elle lancera contre lui dans les siècles suivants par la main d'un Celse et d'un Lucien. Mais n'a-t-on pas entendu son rire moqueur le jour même où le Saint-Esprit descendit sur l'Eglise? N'est-ce pas elle qui a prononcé cette parole : *Ces gens sont pleins de vin doux?* Elle avait raison à son point de vue. Le surnaturel est absurde pour quiconque s'enferme dans le cercle du visible, et c'est là son plus grand honneur. Le rire de l'incrédulité n'a pas cessé un instant

[1] Actes IV, 24, 32.

de retentir dans le monde depuis dix-huit siècles. Mais elle ne s'est pas contentée de l'arme du ridicule; elle s'est également servie de la calomnie et des fausses insinuations. Les miracles de la primitive Eglise étaient incontestables; on ne pouvait les révoquer en doute; mais on pouvait, comme on l'avait déjà fait pour Jésus-Christ, les imputer à la magie et aux puissances infernales. Nous avons vu dans notre introduction combien les arts magiques étaient en crédit à cette époque, comme dans toutes les époques de crise religieuse. Il y avait donc une habileté consommée à assimiler les apôtres à de vulgaires magiciens. Cette pensée perce évidemment dans la question ironique faite par le sanhédrin à Pierre et à Jean après la guérison de l'impotent : « Par quelle influence et en quel nom avez-vous opéré cette guérison[1]? » Les ennemis des apôtres n'admettaient pas qu'ils fussent les organes de la puissance divine. C'était donc d'une influence diabolique ou magique qu'ils entendaient parler. A côté de cette incrédulité ouverte, l'Eglise primitive rencontrait l'ignorance et les préjugés d'un peuple formaliste et matérialiste. Ils avaient à établir les droits de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Messie humble et crucifié, devant une nation qui ne voulait croire qu'à un roi glorieux, à un nouveau Macchabée.

A des attaques encore confuses, l'Eglise opposa une apologie simple et populaire. Reconnaissons d'abord que les apôtres ont invoqué sans scrupule le témoignage

[1] Actes IV, 7.

de la raison pour les faits qui sont de sa compétence. Ainsi Pierre répond à l'absurde accusation d'ivresse lancée contre les disciples, en rappelant que l'on n'est pas encore à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à l'heure de la première prière, avant laquelle les Juifs n'osaient prendre aucune nourriture[1]. Mais les représentants du christianisme ne s'attardent pas longtemps à cet ordre de preuves. Ils ont une argumentation qui leur appartient en propre.

Il est à remarquer que les miracles donnent plutôt lieu à l'apologétique qu'ils ne la fondent. Pierre ne dit pas : Croyez-nous à cause de ce don des langues qui vous étonne ou de ces guérisons extraordinaires. Il dit au contraire : Croyez à la réalité, à la divinité des miracles pour les raisons scripturaires et morales qui en démontrent la nécessité et en établissent la légitimité. Ces miracles ont certainement contribué à la rapide propagation de la foi nouvelle par l'impression qu'ils produisirent sur le peuple; mais ils sont si peu le pivot de l'apologétique des apôtres qu'ils sont non pas la preuve, mais plutôt l'objet de la preuve. Nous faisons exception pour un seul miracle, qui est le miracle essentiel du christianisme. La résurrection du Christ n'est pas simplement un prodige; c'est encore un grand fait religieux; c'est l'achèvement glorieux de la rédemption. Aussi occupe-t-elle la première place dans la prédication des apôtres. Pierre l'invoque sans cesse devant le peuple comme devant le sanhédrin[2]. Les

[1] Actes II, 15. — [2] Actes II, 32; III, 15; IV, 10; V, 30.

apôtres se considèrent avant tout comme les témoins de la résurrection. Rien, en effet, ne donnait une base plus solide à la religion nouvelle que ce triomphe éclatant de Jésus-Christ sur la mort. C'était là preuve de sa mission divine et de celle de l'Eglise, et le sceau apposé par la main de Dieu sur son enseignement. « Entre vous et nous, semblent dire les apôtres, Dieu a décidé; en ressuscitant Jésus-Christ, il a démontré souverainement qu'il était bien le Christ, le Seigneur. »

Après la preuve tirée de la résurrection du Seigneur, celle qui occupe le plus de place dans les discours de Pierre est la preuve scripturaire. Il s'attache à démontrer l'accord des faits qui s'accomplissent, avec la prophétie juive. La première apologétique de l'Eglise ne pouvait se placer sur un autre terrain. Adressée à des Juifs par des chrétiens sortis du judaïsme, elle devait en appeler au tribunal reconnu par tous, et qui n'était autre que l'Ecriture sainte. Si les apôtres à Jérusalem parvenaient à démontrer que les faits dont ils étaient les témoins avaient été annoncés par l'Ecriture, ils avaient gagné leur cause auprès de tout Juif sincère. L'apologétique chrétienne dans cette première période ne s'est pas élevée sur les hauteurs où la portèrent saint Jean et saint Paul. Elle est tout entière inspirée du point de vue qui prédomine dans le premier Evangile.

Ainsi, Pierre commence par établir que le miracle de la Pentecôte est la réalisation de la prophétie de Joël qui annonçait, pour l'époque de l'apparition du Messie,

l'effusion de l'esprit prophétique [1]. Il rappelle que la résurrection de Jésus-Christ avait été prédite par le Psaume XVI, qui ne pouvait se rapporter à David, puisque le tombeau de ce roi se voyait encore à Jérusalem [2]. Dans son deuxième discours, comme dans sa défense devant le sanhédrin, Pierre démontre que le côté qui repoussait le plus en Jésus-Christ, celui des souffrances et de la mort, était prophétisé dans l'Ancien Testament. « Il est cette pierre de l'angle rejetée par ceux qui bâtissent [3]. » Du reste, l'apôtre, de même que saint Matthieu, cite l'Ancien Testament avec une grande liberté. Pénétré du principe si vrai en soi que l'idée du Messie circule partout au travers des oracles sacrés, il transforme souvent en prophétie positive des déclarations scripturaires qui ne se rapportent qu'indirectement aux faits évangéliques.

Les appels à la conscience sont nombreux dans cette première apologie du christianisme. La conclusion des discours de Pierre est toujours une invitation à la repentance, et cette invitation, il la motive en rappelant courageusement le grand crime commis par le peuple juif. Il ne se lasse pas de répéter aux meurtriers de Jésus-Christ : Vous avez crucifié le Seigneur de gloire! Il lance cette parole courageuse comme un dard acéré dans les cœurs. Il atteint ainsi ses auditeurs au point vulnérable. Il transperce leur conscience, et c'est à la suite de cette accusation terrible que les conversions se multiplient. Ainsi, l'apologie de la primitive Église

[1] Actes II, 17, 20. — [2] Actes II, 25, 34. — [3] Actes III, 18 ; IV, 11, 12.

n'est pas seulement défensive; elle sait prendre l'offensive et porter l'attaque dans le cœur de ses adversaires avec l'autorité de la vérité et l'ardeur de la charité! Les apôtres comprirent, dit Calvin, que l'Evangile est aussi *feu* et *glaive*.

Quant à l'enseignement doctrinal des apôtres à cette période, il faut éviter également d'augmenter ou de diminuer la part d'idées nouvelles qui était à la base de leurs croyances. S'il est certain pour nous qu'ils proclamaient la vérité chrétienne dans tout ce qu'elle a d'essentiel, il ne l'est pas moins qu'ils l'enveloppaient encore de formes juives.

Toutefois, rien ne serait plus injuste que de confondre l'Eglise primitive avec telle ou telle secte judaïque. Elle se rattachait surtout au côté prophétique de l'Ancien Testament, c'est-à-dire aux éléments qui lui étaient le plus harmoniques dans le livre sacré. Nulle transition n'a été plus admirablement ménagée que celle de l'ancienne alliance à la nouvelle, par la raison bien simple que la seconde plongeait dans la première par toutes ses racines. A l'époque qui suivit immédiatement la Pentecôte, l'Eglise primitive ne fut pas appelée à rompre le lien qui la rattachait au temple. Elle célèbre encore le culte lévitique; l'assiduité des apôtres dans le lieu saint est remarquée, et ils pratiquent scrupuleusement la loi cérémonielle, qui subsiste intégralement à leurs yeux. S'ils admettent que toutes les nations de la terre doivent être bénies dans la postérité d'Abraham, ils n'ont pas compris qu'en Jésus-Christ toutes les barrières des nationalités s'abaissent, et que les privi-

léges comme les prescriptions du judaïsme sont abolis; ils croient encore à la nécessité de la circoncision. Mais d'un autre côté, ils se distinguent profondément de leur peuple non-seulement en réagissant contre le formalisme pharisaïque, mais encore par leur foi en Jésus-Christ. Cette foi simple et naïve n'a aucun élément spéculatif. La divinité du Messie n'est pas formulée dans les discours de Pierre, mais elle en ressort clairement. Quel rapport y a-t-il entre le Messie des Ebionites, le prophète des *Clémentines*, et le Christ de saint Pierre? D'un côté, nous avons un simple homme semblable à Adam ou à Moïse; de l'autre, on nous présente le Seigneur *élevé à la droite de Dieu*[1], *le prince de la vie*[2], *celui en dehors duquel il n'est pas de salut*[3], *celui auquel* se rapporte le Psaume II comme à l'oint éternel et au Fils par excellence de Dieu[4]. Qu'on n'oublie pas que ces noms glorieux sont donnés au Christ dans un temps où sa puissance ne s'était pas encore déployée avec éclat par l'extension et l'affermissement de son Eglise. Evidemment, en reconnaissant ainsi la dignité et la souveraineté de Jésus-Christ, l'Eglise rompait avec tous les préjugés juifs. On n'a pas assez insisté sur la conclusion de ces discours, qui présente toujours la foi en Jésus-Christ comme un moyen infaillible de pardon et de régénération. Et d'ailleurs, n'est-ce pas en son nom que tous doivent être baptisés? Le rapport entre Christ et l'homme pécheur est présenté par Pierre comme il l'était par Jésus-Christ lui-même : c'est ce rapport

[1] Actes II, 33. — [2] Actes III, 15. — [3] Actes IV, 12. — [4] Actes IV, 16.

unique entre l'âme et sa personne dont saint Paul et saint Jean, s'inspirant des derniers discours du Maître, nous révéleront le sens profond [1].

La doctrine chrétienne, on le voit, n'avait rien de systématique. Elle devait plus tard dérouler toutes ses conséquences, et, marquant ses contours, se débarrasser peu à peu de son enveloppe judaïque, grâce aux chocs multipliés d'une lutte salutaire. Cette première phase de l'Eglise était destinée non à la lutte et à la discussion, mais au déploiement de l'action souveraine, directe et extraordinaire de l'Esprit divin. L'histoire proprement dite de l'Eglise ne devait commencer que plus tard. Les premiers chrétiens n'avaient pas même alors la notion de l'histoire. Ils croyaient à un retour prochain de Jésus-Christ « pour rétablir toute chose. » Ils pensaient que la fin du monde approchait, et que les derniers jours prédits par Joël avaient commencé à luire [2]. Aussi attendaient-ils « ces temps du rafraîchissement » qui devaient inaugurer la seconde venue du Christ.

L'organisation ecclésiastique n'est pas plus arrêtée dans cette première période que la dogmatique n'est formulée. L'Eglise se fonde avant de se constituer. Le fleuve est encore trop près de sa source pour couler

[1] Tous ces développements sont nécessités par les idées aventureuses de l'école de Tubingue. Schwegler (*Nach apost. Zeitalt.*, p. 10); Baur, dans son livre sur saint Paul; Ritchl (*Entstehung der alt. kath. Kirch*, p. 108, 109), affirment l'identité du christianisme primitif et du judaïsme. Ils s'appuient sur certaines expressions, comme : *Jésus, homme approuvé de Dieu* (Actes II, 22). Mais ils laissent de côté toutes les autres déclarations que nous avons mentionnées.

[2] Actes II, 17; III, 19, 20.

dans un lit régulièrement creusé. Ainsi, nous ne trouvons aucune charge proprement dite, ni aucune règle fixe pour l'admission des nouveaux membres. Toutes les charges se trouvent concentrées dans l'apostolat. Les apôtres reçoivent les dons pour la communauté[1]. Ils président aux distributions des aumônes comme à la prédication[2]. Quand quelque sujet d'un intérêt général est traité, ils convoquent l'assemblée des fidèles. On ne peut contester qu'ils n'exerçassent un grand pouvoir dans l'Église primitive. L'apostolat réunissait d'abord en un seul faisceau toutes les charges diverses qui devaient s'en détacher l'une après l'autre. Il est donc très important de nous en faire une juste idée.

Ecartons d'abord toute notion sacerdotale. N'oublions pas qu'à l'époque où l'autorité apostolique se déploya avec le plus de puissance dans l'Église, celle-ci acceptait encore le sacerdoce juif. D'ailleurs, le christianisme ne reconnaît d'autre prêtrise que celle du Christ, communiquée par la foi au chrétien. Les apôtres ne sont pas les organes uniques de l'inspiration, car le Saint-Esprit a été promis et accordé à tous les disciples réunis dans la chambre haute, le jour même de la résurrection du Maître. Nous avons, en outre, constaté qu'au jour de la Pentecôte, tous les chrétiens *furent remplis du Saint-Esprit*. Il est incontestable que dans la primitive Église de simples chrétiens, non revêtus de la charge apostolique, ont eu plus d'influence que la plupart des apôtres; il suffit de citer Etienne, Philippe et Jacques. En quoi

[1] Actes IV, 35. — [2] Actes II, 42; VI, 2.

donc consistait la charge des apôtres? Leur nom d'envoyé n'a rien d'exclusif, puisque tous les chrétiens sont les témoins de Jésus-Christ. Leur nombre nous fournit un premier élément pour résoudre la question. Ils étaient douze. Evidemment, ce nombre symbolique nous rappelle les douze tribus du peuple élu. Les apôtres sont la représentation idéale du véritable Israël, et, comme ses ancêtres spirituels, semblables aux douze fils de Jacob. Ils ne figurent évidemment pas la tribu sacerdotale, mais bien les douze tribus, c'est-à-dire le peuple de Dieu pris dans son ensemble. En d'autres termes, ils sont le noyau de l'Eglise formé par Jésus-Christ lui-même. La succession apostolique ne sera donc pas liée à une portion privilégiée du corps, mais bien au corps tout entier; l'Eglise chrétienne elle-même continue l'apostolat. Il n'y a rien dans ces idées qui atténue l'autorité véritable des apôtres. Ils concentraient en quelque sorte les dons accordés aux chrétiens de l'Eglise primitive, car ils étaient les témoins les plus immédiats du Christ. Cette qualité de témoin immédiat est celle qui est requise par Pierre quand il s'agit de remplacer Judas [1]. En résumé, l'apôtre est le témoin par excellence de Jésus-Christ, reconnu comme tel officiellement; il est par là même le représentant authentique de l'Eglise primitive. Son autorité n'a rien de défini, elle varie d'un apôtre à l'autre, selon la nature des dons répartis à chacun; mais elle se déploya principalement pendant cette période au sein d'une Eglise jeune et

[1] Actes I, 21, 22.

non organisée. L'apostolat primitif, fondé sur le contact personnel avec Jésus-Christ, n'était pas destiné à se transmettre; il devait s'effacer plus tard devant un apostolat plus spirituel[1].

Les conditions d'entrée dans l'Eglise sont extrêmement simples au début. Nulle garantie de préparation, d'instruction et d'examen n'est demandée, parce que la conversion a un caractère particulièrement soudain et surnaturel. Le signe de l'immatriculation dans la société nouvelle est le baptême; le don du Saint-Esprit est si peu lié à l'acte matériel, que quelquefois il précède l'immersion. La formule du baptême n'était pas prononcée tout entière; les néophytes étaient simplement baptisés au nom du Seigneur[2]. L'Eglise, quoique non séparée du temple, avait néanmoins le sentiment de constituer un corps à part auquel il fallait s'adjoindre. Sa discipline participe au caractère miraculeux de cette période, comme le prouve l'histoire d'Ananias et de Saphira[3]. Leur mort, qui du reste n'entraîne pas nécessairement leur condamnation, puisqu'elle a pu coïncider avec un réveil de conscience, est l'effet de la discipline immédiate et foudroyante de l'Esprit divin. Elle révèle la volonté de Dieu d'allumer dans son Eglise même un brûlant creuset où l'or pur se purifie.

[1] On a vu une sorte de diaconat anticipé dans l'office de ces jeunes gens qui emportent le corps d'Ananias et celui de Saphira (Actes V, 6-10). Mais c'est une supposition entièrement gratuite.

[2] Actes II, 38 : Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Actes X, 48.

[3] Actes V, 1-11.

Le culte de l'Eglise primitive revêt également alors un caractère exceptionnel. Les disciples sont constamment dans le temple; ils s'y rendent à l'heure de la prière et du sacrifice. Cependant, ils ont aussi leur culte intime célébré dans la chambre haute de Jérusalem [1]. S'il emprunte certaines formes à la synagogue, il a néanmoins son originalité. Nous y reconnaissons déjà les éléments essentiels qui le caractériseront plus tard. L'enseignement, l'adoration, le chant, la prière et le repas eucharistique en sont les actes principaux [2].

Toutefois, il faut bien se garder de lui ravir sa simplicité première. L'enseignement n'avait pas la forme d'une prédication proprement dite; c'était une parole soudaine jaillissant du cœur. Les apôtres n'étaient pas seuls à prendre la parole; les autres chrétiens parlaient comme eux spontanément des choses magnifiques de Dieu [3]. Le chant et la prière empruntaient aux prophéties de l'Ancien Testament leur forme poétique et solennelle; l'assemblée y prenait une part qui n'est pas nettement déterminée [4]. Quant au repas eucharistique de l'Eglise de Jérusalem, rien ne ressemble moins à ce qu'on a appelé le sacrement de l'autel; les premiers chrétiens se croyaient encore obligés de se soumettre à la loi cérémonielle; aussi l'autel pour eux était dans le temple et pas ailleurs. La sainte cène n'avait donc aucune analogie possible avec un sacrifice. Elle n'était

[1] Voir Harnack, *Der Christliche Gemeinde Gottesdienst im apostolisch. Zeitalter* (p. 69 à 131).

[2] La doctrine des apôtres (Actes II, 42) représente l'élément de l'enseignement; la fraction du pain rappelle le repas eucharistique.

[3] Actes II, 4. — [4] Actes IV, 24.

pas séparée, à cette époque, des simples repas; elle les terminait comme elle avait terminé le repas de Pâques. La commémoration de la Rédemption avait lieu chaque fois que les chrétiens étaient réunis autour de la table de famille; saint Luc dit positivement qu'elle se célébrait de maison en maison [1]. Les agapes n'apparaissent qu'à la période suivante [2].

De tous ces développements il résulte que la différence entre la vie ordinaire et la vie religieuse n'existait pas pour l'Eglise primitive, parce qu'au fond la vie ordinaire avait été élevée par elle à une hauteur vraiment céleste. De là le caractère surnaturel de sa piété. L'Eglise ne se contente pas, comme plus tard, de pénétrer de l'esprit chrétien les diverses relations sociales, elle se transporte immédiatement dans l'idéal absolu; elle abolit la pauvreté dans son sein, grâce à la générosité volontaire des riches [3]. « Ceux qui avaient des possessions les vendaient. » Cette communauté des biens n'avait rien d'absolu ni d'obligatoire, elle était basée sur un libre consentement; mais on ne peut contester qu'elle n'ait été un moment à peu près réalisée à Jérusalem [4]. L'histoire de l'Eglise commence ainsi par

[1] Κλῶντες ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει. (Actes II, 46.)

[2] Quand Tiersch (ouvrage cité, p. 74) et Harnack (p. 11) prétendent que les premiers chrétiens observaient le dimanche dès cette époque, ils avancent une assertion sans preuve. Saint Luc déclare que le culte chrétien était célébré indifféremment tous les jours. (Καθ'ἡμέραν, Actes II, 46.)

[3] Actes IV, 34.

[4] Les paroles de Pierre à Ananias (Actes V, 4) montrent que tout ici était libre. Cette communauté des biens n'était pas absolue, car nous voyons l'Eglise réunie dans la maison de Marie, mère de Marc (Actes II, 12). Cependant, Néander nous semble trop diminuer l'importance de la première communauté des biens (Pflanz., p. 39 et 40).

un sabbat glorieux, dans lequel tout est merveilleux et exceptionnel; il précède la longue semaine de lutte et de travail qui est encore loin d'être terminée, comme la grâce divine précède l'effort humain dans la vie chrétienne.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE LUTTE INTÉRIEURE ET PREMIÈRE EXTENSION DE L'ÉGLISE EN DEHORS DE JÉRUSALEM.

—

§ I. — *Les sept diacres de l'Eglise de Jérusalem. — Etienne.*

L'Eglise ne pouvait toujours rester sur les hauteurs sereines où l'Esprit de Dieu l'avait portée de prime abord. Il fallait qu'elle s'assimilât laborieusement la vérité dont elle était dépositaire, qu'elle en tirât toutes les conséquences et qu'elle arrivât en quelque sorte à sa majorité morale par l'affranchissement des liens du judaïsme. Mais ces liens ne devaient pas se rompre sans déchirements, ils tenaient à des préjugés invétérés qui ne cédèrent qu'après une vive résistance. La discussion soulevée entre les Juifs hébreux et les Juifs hellénistes est un signe avant-coureur de l'orage qui allait bientôt éclater.

La charité chrétienne s'était organisée spontanément de la manière la plus admirable au sein de la jeune Eglise. Dans la première ferveur du zèle il avait été pourvu à tous les besoins des membres indigents. Ce ne fut que plus tard que certaines susceptibilités s'éveil-

lèrent à l'occasion de la distribution des aumônes. L'Église s'était constituée à l'époque d'une grande fête, qui avait rassemblé à Jérusalem une multitude de Juifs venus de l'étranger. Elle avait recruté parmi eux de nombreux adhérents. Ces Juifs étaient désignés sous le nom d'*hellénistes*, parce qu'ils parlaient la langue grecque. Ils avaient subi dans une certaine mesure l'influence de l'étranger. C'était dans leurs rangs que l'Église comptait le plus grand nombre de prosélytes. Les Juifs d'origine hébraïque, dont l'orgueil national était surexcité outre mesure par le pharisaïsme, méprisaient les Juifs hellénistes. Ils les regardaient comme au-dessous d'eux sous prétexte qu'ils frayaient avec les païens; ils les eussent volontiers considérés comme l'avant-garde du paganisme. Ces préjugés firent invasion dans l'Église, et les veuves hébraïques eurent la part la plus large dans les aumônes, tandis que les veuves hellénistes étaient négligées. Les Juifs d'origine étrangère se plaignirent vivement de cette injustice. Ainsi se posait dans l'enceinte même du judaïsme la grande question qui devait soulever tant de débats dans le premier siècle. Il s'agissait de décider dès lors si les différences de nationalités étaient abrogées par le christianisme, si la religion nouvelle devait continuer la tradition juive ou rompre avec elle. Les apôtres n'engagèrent pas une discussion théorique; ils n'en auraient pas été capables alors. Ils pourvurent, par l'institution d'une nouvelle charge, à ce qu'il n'y eût plus d'inégalité dans la répartition des secours.

Jusqu'alors il n'y avait eu d'autre charge dans l'Église

que l'apostolat ; la nomination des sept diacres de Jérusalem fut le premier rouage nouveau introduit dans ce mécanisme si simple. Ce diaconat primitif doit être distingué de celui qui fut établi plus tard d'une manière définitive. Plus on se rapproche des commencements de l'Eglise, plus les charges ecclésiastiques ont un caractère indéterminé. Elles ne sont pas nettement définies et ne se renferment pas dans des limites étroites. La division du travail n'est pas encore réalisée. Les sept diacres choisis pour présider aux aumônes se sont tous signalés par leur zèle missionnaire, et l'un d'eux a même un moment effacé les apôtres. Il n'y a donc nulle trace de hiérarchie; chacun parle et agit selon que l'Esprit l'inspire. Il n'en sera plus de même quand l'organisation ecclésiastique se sera complétée et fixée; on ne pourra plus alors confondre les charges diverses, une ligne de démarcation sera tracée entre elles [1].

L'institution du diaconat primitif démontre combien tout est libre et spontané dans l'Eglise apostolique. Il n'en est pas des charges qu'elle institue comme des ordonnances mosaïques ; rien ne ressemble moins à une promulgation solennelle. Elles surgissent des circonstances à mesure que de nouveaux besoins se manifestent; l'Eglise accommode son organisme, qui a autant de souplesse que de simplicité, aux exigences diverses

[1] Vitringa (*De Synag. vetere*, lib. III, pars II, c. 5) établit parfaitement la différence entre les sept diacres de Jérusalem et les diacres dont parle saint Paul. Il rappelle d'abord que le nom de diacres n'est pas donné aux premiers. Il montre ensuite que tandis que ceux-ci avaient pour mission spéciale de vaquer aux aumônes, cet office n'est point mentionné par saint Paul dans les attributions des diacres de son temps. Enfin, il se fonde sur l'opinion de Chrysostome (Homélie XIV, *in Act.* II, 3).

de sa situation sans jamais rien concéder à l'erreur et au mal. Il est évident que si cette première charge ecclésiastique émane de l'apostolat et s'en détache comme un rameau du tronc qui l'a porté, elle n'est pas imposée par les apôtres à l'Eglise ni conférée par voie de transmission sacramentelle. Les sept diacres n'ont pas été désignés par les apôtres, mais ils ont été élus par l'assemblée entière. L'imposition des mains qui leur est donnée ne ressemble en rien à une consécration sacerdotale. C'est le signe de leur entrée en charge, accompagnée d'une prière solennelle [1]. Prétendre, comme les représentants des idées hiérarchiques, que les diacres ont été élus par l'assemblée, au lieu d'être directement choisis par les apôtres, par la raison que leur charge était essentiellement temporelle et administrative [2], c'est méconnaître le rôle qu'ils ont joué dans la primitive Eglise; c'est rabaisser leur fonction, qui était remplie à l'origine par les apôtres eux-mêmes; c'est oublier enfin que toutes les charges émanaient sans exception de l'élection, ainsi que nous l'établirons plus tard.

Les sept hommes choisis pour présider aux tables étaient pour la plupart des Juifs hellénistes, comme on peut l'inférer de leurs noms. Nous voyons même parmi eux un prosélyte nommé Nicolas [3]. On doit conclure de

[1] Actes VI, 5. Nous traiterons plus tard la question de l'imposition des mains dans l'Eglise primitive.

[2] Tiersch. *Die Kirche im apostolisch. Zeitalter*, p. 78.

[3] Les Pères du troisième siècle en font le fauteur de l'hérésie des nicolaïtes (Irénée, *Contr. Hœres.*, II, c. XXVII; Epiph., *Hœres.*, § 27). Nous discuterons cette opinion quand nous étudierons les hérésies de l'Eglise primitive.

son élection que la tendance libérale avait déjà acquis de l'ascendant et que l'Eglise primitive n'était pas tellement asservie aux préjugés juifs qu'on a voulu le faire croire. L'homme le plus remarquable parmi les sept diacres est incontestablement Etienne. L'historien sacré est sobre de détails sur sa personne, mais les quelques traits épars dans son récit suffisent pour esquisser l'une des figures les plus belles et les plus nobles de l'antiquité chrétienne. Etienne nous apparaît comme un homme d'une nature ardente et énergique, trempé pour la lutte, plein du feu d'une conviction enthousiaste. Son esprit est remarquable par la largeur, il a été le premier chrétien affranchi des idées judaïques. On sent que l'amour de la vérité le consume; il est prêt à lui faire tous les sacrifices, et tout d'abord celui de sa vie. Rien ne prouve mieux que sa mort l'amour désintéressé qu'il lui porte; car, semblable à son Maître, de la même bouche qui a fulminé l'anathème contre l'hypocrisie et le formalisme, il pardonne à ses bourreaux, réservant son saint courroux pour le péché et gardant sa compassion pour le pécheur. Etienne est un témoin idéal de la vérité; aussi a-t-il été le premier des martyrs! Il fut le préeurseur de saint Paul, car il posa les principes que le grand apôtre devait formuler et défendre victorieusement. Comment en douter quand on pèse les termes de l'accusation intentée contre lui? « Nous l'avons entendu, disent les faux témoins, blasphémer contre Moïse et contre Dieu. Cet homme ne cesse de parler contre le lieu saint et contre la loi. Nous lui avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce lieu et changera les ordonnances

que Moïse nous a données [1]. » Evidemment, la pensée d'Etienne est présentée sous un faux jour; on le calomnie quand on l'accuse d'avoir blasphémé contre Moïse et surtout contre Dieu, et d'avoir annoncé la destruction du temple par Jésus-Christ et ses disciples. Mais il est facile de discerner la part de vérité dans ces mensonges. Etienne a sans doute insisté dans sa polémique contre les Juifs formalistes sur le caractère transitoire de l'ancienne alliance. Il aura commenté les discours par lesquels le Maître avait fait entendre que la loi mosaïque était à la fois accomplie et abolie par lui. Il aura rappelé ses déclarations sur le culte en esprit et en vérité, qui n'a plus besoin de sanctuaires, et il aura proclamé le remplacement de l'ancien ordre de choses par un ordre nouveau et définitif. C'est là son crime aux yeux des Juifs, c'est là aussi qu'est la grandeur de sa mission. Sa défense devant le sanhédrin suffirait à elle seule pour montrer à quelle hauteur l'Esprit de Dieu l'avait porté.

Au premier abord, l'apologie d'Etienne semble prise de trop haut et de trop loin [2]. On ne comprend pas immédiatement quel motif le pousse à retracer avec tant de détail l'histoire du peuple juif. Tout s'explique dès que l'on a reconnu qu'Etienne, dans cette circonstance comme dans toutes les autres, s'oublie lui-même et ne pense qu'à la vérité dont il est l'organe. Il ne s'agit pas pour lui d'être acquitté, mais uniquement de bien défendre ses principes. Il ne se soucie pas de lui-même;

[1] Actes VI, 13, 14. — [2] Baur, *Paulus*, 43-45.

la cause de Jésus-Christ le préoccupe seule. A ce point de vue, rien n'est plus admirable que son discours. On l'a accusé de blasphémer contre Moïse et contre les institutions et les révélations de l'ancienne alliance. Il prouve que le blasphème et l'impiété ne sont pas de son côté, mais du côté de ses adversaires, dignes héritiers du peuple rebelle, qui dans toutes les époques de son histoire a opposé un cœur dur et opiniâtre à l'infatigable amour de Dieu.

Etienne établit sa thèse en traçant un large tableau historique dans lequel il met constamment en parallèle la bonté de Dieu et l'ingratitude du peuple juif. On sent qu'il a toujours en vue la dernière et suprême manifestation de cette ingratitude, et qu'il donne sans cesse à l'histoire un sens symbolique et prophétique. Il rappelle d'abord les origines de la nation et toutes les promesses qui reposèrent sur son berceau, toutes les bénédictions et toutes les délivrances qui lui furent accordées dans la personne d'Abraham. Ce récit montre d'une part combien Etienne a été calomnié en étant accusé de blasphémer contre le Dieu de ses pères, et de l'autre il fait ressortir l'endurcissement coupable d'un peuple si richement béni. La portion la plus considérable du discours est consacrée à l'histoire de Moïse. C'est qu'en effet le contraste entre la bonté de Dieu et l'incrédulité du peuple élu, ne s'est jamais présenté avec des caractères plus tranchés qu'à cette époque. Ce Moïse choisi pour être le libérateur d'Israël, sauvé miraculeusement par Dieu et visiblement préparé pour cette mission, est repoussé par les siens à sa première tentative de

les secourir[1]. Il reçoit le même accueil quand il revient du désert, où Dieu l'a formé à sa grande tâche[2]. Il trouve la même incrédulité après les miracles de la délivrance, et à l'heure même où il parle avec Dieu sur la montagne, le peuple se livre à l'idolâtrie la plus détestable. Qui ne voit que Moïse est présenté par Etienne comme un type du Messie? Pour que ses auditeurs ne puissent s'y tromper, il l'appelle *rédempteur*[3], et il jette brusquement au milieu de son récit, comme pour l'éclairer tout entier, la prophétie du Deutéronome sur « le prophète semblable à Moïse qui doit être suscité par le Seigneur[4]. » Etienne a transformé par là son apologie en véhémente accusation. Il a établi que si Moïse a été blasphémé, ce n'est pas par lui, mais bien par les ancêtres de ses accusateurs, et par ses accusateurs eux-mêmes qui ont traité Jésus-Christ comme leurs pères avaient traité son précurseur. Etienne résume en quelques mots la dernière période de l'histoire de sa nation. Il rappelle l'érection du temple, sans la condamner, comme on l'a prétendu; il y voit, au contraire, une preuve éclatante de la grâce de Dieu envers la famille de David[5]. Il combat uniquement le grossier matérialisme qui a fait de ce temple l'idole nationale; il se borne à rappeler que le Dieu très saint ne s'enferme pas dans une maison bâtie par la main des hommes. L'histoire des prophètes lui fournit de nouvelles preuves de l'incrédulité de son peuple. Ces précurseurs du Christ ont été traités comme lui. Il semble qu'à cette pensée l'indignation longtemps

[1] Actes VII, 20, 21. — [2] *Id.*, 29-35. — [3] Λυτρωτήν, *Id.*, 35. — [4] *Id.*, 35. — [5] *Id.*, 46-50.

contenue déborde de son cœur, et il résume tout son discours par cette foudroyante apostrophe : « Gens de col roide et incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours au Saint-Esprit, vous êtes tels que vos pères [1] » Tel est ce discours si simple et si beau; il renferme sous une forme historique les idées les plus grandes et les plus neuves, et révèle un développement important de la pensée chrétienne [2]. Chose remarquable ! ce développement est dû à un homme qui n'est pas apôtre et qui apparaît à ce moment supérieur aux douze apôtres! Nous avons dans ce fait une preuve irrécusable que l'on ne saurait à bon droit invoquer en leur faveur une sorte de monopole de révélation !

Violemment interrompu par la fureur de ses auditeurs, Etienne est traîné hors de l'assemblée. La colère des Juifs est si violente que toutes les formes de la justice sont mises de côté; il est lapidé sans jugement dans une émeute. On connaît sa mort sublime [3]. Son visage s'illumine d'une clarté céleste. C'est le plus pur éclat de la charité. Une vision de gloire lui est accordée; il meurt en pardonnant à ses bourreaux. Sa dernière prière

[1] Actes VII, 51.

[2] Le discours d'Etienne dénote une grande liberté dans la manière dont il cite l'Ancien Testament. Ainsi, au v. 14, il dit que la famille de Joseph était de 75 personnes, tandis que, d'après Genèse XLVII, 27, elle n'en comptait que 70. Au v. 16, il dit qu'Abraham avait acheté à prix d'argent le sépulcre de Sichem. Mais, d'après la Genèse, c'est Jacob qui fit cette acquisition (Gen. XXXIII, 19). Voir sur le discours d'Etienne une belle paraphrase dans Tiersch, ouvr. cité, p. 85. Le point de vue typique y est exagéré.

[3] On la place vers l'an 36, époque de la déposition de Pilate. On comprendrait mieux ce meurtre pendant un temps d'intérim, mais évidemment un emportement soudain ne s'arrête guère à des scrupules de légalité.

s'adresse directement à Jésus-Christ, et il rend ainsi témoignage à sa divinité par ce suprême hommage; il convenait que cette grande vérité fût proclamée par le premier des martyrs, et par l'homme qui avait le mieux compris la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Le christianisme, en effet, s'élève au-dessus du judaïsme dans la mesure où la divinité de Jésus-Christ est reconnue. Un grand deuil fut mené sur Etienne. Les hommes pieux qui l'ensevelirent avec un tendre respect obéissaient à l'un des sentiments les plus légitimes du cœur humain. Ils ne savaient pas que ce sentiment exagéré plus tard dans son expression devait donner naissance à de déplorables superstitions, et se traduire en définitive par l'adoration du corps des martyrs.

La mort d'Etienne, comme celle de tous les confesseurs, apposait à son témoignage un sceau vraiment sacré et en doublait la puissance. Elle ne servait pas seulement le christianisme d'une manière générale, mais elle devait tourner au profit de la vérité spéciale pour laquelle il avait versé son sang. Sa cause était une cause gagnée. La grande pensée qui avait enflammé son zèle allait être recueillie par un homme encore rangé parmi les ennemis de l'Eglise, mais que Dieu destinait à abattre de sa main puissante la barrière entre le judaïsme et le monde païen. C'était ce jeune homme que l'écrivain sacré nous montre gardant les habits des meurtriers d'Etienne. Saul de Tarse entendit son discours avec la colère d'un pharisien convaincu; mais au travers de sa colère, Dieu fit pénétrer dans son cœur

l'un de ces aiguillons auxquels il ne put longtemps résister. Le souvenir de ce jour ne s'effaça plus de sa mémoire. Le redoublement de ses fureurs révèle le trouble de son âme. Nous nous en convaincrons plus tard quand nous retracerons l'histoire de sa conversion. « Si Etienne n'avait pas prié, dit admirablement saint Augustin, l'Eglise n'eût pas eu saint Paul [1]. »

La persécution dont Saul de Tarse fut l'instigateur est un indice du revirement opéré dans les dispositions des pharisiens à l'égard de l'Eglise. Cette secte, d'abord favorablement disposée, s'était effacée dans la première persécution ; aujourd'hui elle prend l'initiative des mesures violentes, et elle surpasse bientôt en cruauté les sadducéens. En effet, les partis religieux qui mettent leurs crimes sur le compte de Dieu et prétendent venger la cause du ciel sont les plus dangereux de tous, parce qu'ils ne se croient tenus à aucune modération dans leurs emportements. Le premier résultat de cette seconde persécution fut la dispersion des chrétiens. Ils devaient recevoir plus d'un enseignement de cet exil. De salutaires expériences allaient confirmer la prédication d'Etienne, et les succès remportés par l'Eglise sur une terre étrangère devaient l'élever au-dessus de l'exclusisme judaïque.

[1] « Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet. » (S. August., Sermo XCIV.)

§ II. — *La dispersion des chrétiens. L'Évangile dans la Samarie. Simon le Magicien. Philippe et l'eunuque.*

La persécution, en dispersant les chrétiens, étendit à la fois le champ de leur activité missionnaire et la sphère de leurs idées. Ils allaient rencontrer pour la première fois le paganisme, ce paganisme éclectique d'alors qui unissait dans ses vagues croyances l'Orient à l'Occident. Ce nouvel adversaire les attendait dans une ville de la Samarie, où quelques-uns d'entre eux avaient porté leurs pas. Ce n'est pas que la Samarie fût positivement un pays païen. Ses habitants étaient issus de cette population mêlée, formée des débris des dix tribus et d'une colonie d'étrangers transplantés par l'ordre de Salmanasar [1]. Quand les Juifs revinrent de Babylone, les Samaritains essayèrent de prendre part à la reconstruction du temple [2]. Ils furent repoussés avec indignation. Ils se décidèrent alors à élever un temple à Jéhovah sur la montagne de Garizim [3]. Les Samaritains subirent, comme les Juifs, le contre-coup des révolutions de l'Asie Mineure. Leur temple fut détruit par Jean Hyrcan [4], mais la montagne de Garizim n'en demeura pas moins un lieu saint pour eux [5]. Ils tombèrent en définitive sous la domination romaine, et passèrent par les mêmes fluctuations politiques que leurs voisins. Plusieurs causes entretenaient la haine entre les deux peuples. D'abord

[1] 2 Rois XVII, 24. Josèphe, *Antiq.*, liv. XI, c. VIII, 6. — [2] Esdras IV, 1. — [3] Josèphe, *Antiq.* XII, c. I, 1. — [4] Josèphe, *Antiq.* XIII, c. IX. — [5] Josèphe, *Antiq.* XIII, c. XIV, 1.

les Samaritains déclinaient toute communauté d'origine avec les Juifs, dès qu'ils y trouvaient leur intérêt. « Les Samaritains, dit l'historien Josèphe, renient leur origine hébraïque, quand les Juifs sont dans la calamité; mais dès qu'ils voient quelque prospérité leur survenir, ils s'empressent d'invoquer la communauté d'origine par Joseph et Manassé [1]. » On comprend quel levain d'amertume une telle conduite devait déposer dans le cœur des Juifs. Ceux-ci ne pouvaient oublier que pour acheter la faveur d'Antiochus Epiphane dans un danger pressant, les Samaritains avaient déclaré que leur temple était dédié aux divinités de la Grèce, et qu'eux-mêmes pratiquaient les coutumes grecques [2]. Ils étaient pourtant demeurés fidèles au monothéisme. Comme la grande période prophétique avait commencé précisément au moment où ils s'étaient séparés des Juifs; ils étaient demeurés totalement étrangers à tout ce magnifique développement de l'ancienne alliance. Ils n'admettaient que le Pentateuque et, à l'exception d'une petite minorité, niaient la résurrection des morts, [3]. Il paraît aussi, d'après Epiphane, que le mysticisme essénien comptait parmi eux quelques adhérents [4]. Les Samaritains avaient adopté dans une certaine mesure l'espérance du Messie [5]. Mais cette espérance était encore plus entachée de maté-

[1] Εἰσὶ γὰρ τοιοῦτοι τὴν φύσιν, ἐν μὲν ταῖς συμφοραῖς ὄντας τοὺς Ἰουδαίους ἀρνοῦνται συγγενεῖς ἔχειν. Josèphe, *Antiq.*, liv. XI, c. VI.

[2] Τοῖς ἑλληνικοῖς ἔθεσιν αἱροῦνται, χρώμενοι ζῆν. Josèphe, *Antiq.*, liv. XII, c. v, 5.

[3] « Prophetis non credunt Samaritæ, resurrectionem mortuorum negant. » (Orig., *In Numeros*. Homélie XXV, 1.)

[4] Epiphan., *Hæres.*, § 16. — [5] Jean IV, 25.

rialisme que celle des Juifs, si nous en croyons du moins les quelques Samaritains qui vivent encore aujourd'hui sur les ruines de leur patrie, et qui semblent en avoir gardé fidèlement les anciennes traditions. D'après eux, le Messie doit dominer sur tous les peuples, relever la loi sainte, rebâtir le temple de Garizim et assurer le triomphe universel de Moïse[1]. La facilité avec laquelle le magicien Simon fascina tout le peuple samaritain par ses sortiléges est une preuve nouvelle du caractère grossier de ses espérances.

Nous avons vu dans l'introduction qu'au point de vue des religions de la nature le magicien était le seul Messie, le seul libérateur qu'on pût attendre. Pour ceux qui ont divinisé la nature, la ressource suprême réside dans ses forces cachées. Le dualisme païen, ne s'élevant pas à la notion du mal moral, s'imagine vaincre le principe du mal en conjurant les effets de la puissance malfaisante de la nature. Les magiciens sont donc appelés à jouer un rôle important dans ces temps de décomposition religieuse et d'aspiration. La prédominance des idées orientales, l'influence des idées juives sur le Messie, tout contribuait à augmenter leur ascendant dans ces contrées. Les Samaritains avaient déjà subi l'influence d'un faux Messie nommé Dosithée. Les témoignages de l'antiquité chrétienne sur son compte sont incomplets et contradictoires. D'après le plus ancien, celui d'Origène, Dosithée, contemporain de Jésus-Christ, se serait donné pour le Messie attendu et aurait même prétendu à la qua-

[1] *Die Samariter. Ein Beitrag* von Joseph Grimm, 1854, p. 99.

lité de fils de Dieu[1]. Il est permis de supposer que l'imposteur a exploité à son profit l'impression produite par le passage du Sauveur au travers de la Samarie. Son influence paraît s'être maintenue assez longtemps, mais dans un cercle restreint[2]. Simon acquit une bien plus grande popularité. La légende s'est emparée de son nom et a surchargé son histoire de mythes absurdes. Il est même devenu un personnage tout à fait typique dans certains écrits des hérétiques judaïsants du second siècle[3]. Justin Martyr le fait venir à Rome et lui attribue la fondation d'un culte nouveau, mais son assertion est basée sur une erreur historique évidente[4]. Beaucoup de théologiens modernes ont conclu de ces mythes que toute l'histoire de Simon n'était qu'un tissu de légendes. Mais elle contient des faits positifs, garantis par le témoignage unanime des Pères et confirmés par l'écrit d'Hippolyte récemment découvert. « Simon, lisons-nous dans les *Philosophoumena*, était de Gitta, bourg de Samarie. C'était un habile magicien; il essaya de se faire

[1] Ἔφασκε ἑαυτὸν εἶναι, τὸν προφητευόμενον Χριστόν. Orig., *Comment. in Johann.*, VIII, 27. Καὶ αὐτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ. Contra Cels., VI, 17.

[2] Epiphane nous en donne une tout autre idée; d'après lui (*Hæres.*, 13), Dosithée serait un Juif, fondateur de la secte des sadducéens, qui aurait passé en Samarie après avoir subi quelque échec en Judée; mais il a évidemment confondu le Dosithée d'Origène avec le Dosithée du Talmud. (Grimm, *Die Samarit.*, 117.)

[3] Dans les *Clémentines* et les *Recognitiones*, Simon représente l'hérésie en général, et tout d'abord saint Paul, qui pour les ébionites était l'hérétique par excellence.

[4] Voir Justin Martyr (*Apologia*, édition de 1686, p. 69). Justin prétend que, de son temps, on pouvait lire à Rome l'inscription suivante : *Simoni Deo sancto*. Mais il est maintenant reconnu qu'au lieu de *Simoni*, il faut lire *Semoni*. Sémo était un dieu sabéen adoré à Rome.

passer pour Dieu[1]. » Il avait avec lui une femme perdue de mœurs, nommée Hélène, qu'il avait trouvée à Tyr et à laquelle il faisait jouer un rôle glorieux dans son système[2]. Quant à ce système, si l'on peut donner ce nom à un mélange confus d'idées disparates, il faut distinguer entre sa forme primitive et les modifications qu'il subit depuis le moment où Simon eut connaissance du christianisme. Toutefois, comme ces modifications ne portèrent sur aucun principe essentiel, nous sommes en droit de chercher sa pensée première dans l'exposition assez complète de ses doctrines que renferment les *Philosophoumena* d'Hippolyte. Nous y trouvons de précieux fragments d'un livre composé sinon par Simon, au moins par ses disciples immédiats[3]. Saint Luc nous apprend que Simon était proclamé par ses adhérents *la grande puissance de Dieu*[4]. Le livre mis sous son nom nous donne le sens exact de ces mots. Simon admettait un premier principe caché, invisible, dont le monde est l'éternelle manifestation[5]. Ce principe premier se dédouble en se manifestant ; il se révèle d'abord comme principe actif spirituel, puis comme principe passif et récep-

[1] Μαγείας ἔμπειρος ὢν θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησε. *Philosoph.*, p. 161. Comp. avec Justin Martyr, *Apologia*, p. 69, et Irénée, liv. I, c. 23. Nous voyons, par le témoignage des Pères, qu'on ne saurait confondre Simon de Gitta avec Simon de Chypre, également magicien, dont parle Josèphe. (*Antiq*. XX, c. VII, 2.)

[2] *Philosoph.*, 174.

[3] Bunsen (*Hippolytus*, tom. I, 43) établit l'authenticité de ces fragments, que l'on trouve dans les *Philosophoumena*, p. 163.

[4] Οὗτος ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Actes VIII, 10.

[5] *Philos.*, 163, 90.

tif. Le dualisme est ainsi d'emblée nettement formulé[1]. Le principe réceptif ou passif se dégrade de plus en plus et finit par se matérialiser tout à fait; la courtisane Hélène en était la personnification. Simon le Magicien avait pour mission d'opérer sa délivrance, qui devait être celle de tous les hommes. Il prétendait en effet représenter le principe actif et spirituel, et incarner par là même la grande puissance de Dieu. Cette esquisse de sa doctrine suffit pour le moment. Nous l'étudierons plus tard sous la forme nouvelle et complexe qu'elle revêtit, alors que par son mélange avec les idées chrétiennes elle se constitua en hérésie[2]. Nous en savons assez pour y

[1] Δύο εἰσὶ παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων ἀπὸ μιᾶς ῥίζης ἥτις ἐστὶ δύναμις, σιγή, ἀόρατος ἀκατάληπτος ὢν ἡ μιὰ φαίνεται ἄνωθεν, ἥτις ἐστὶ μεγάλη δύναμις, ἄρσην. Ἡ δὲ ἑτέρα, ἐπίνοια μεγάλη θῆλεια. *Philos.*, 173, 60.

[2] *Philos.* 163, 85. Notre exposition du système de Simon diffère à la fois de l'exposition de Néander (*Pflanzung*, I, 79) et de celle de Grimm (*Samarit.*, p. 156). Le premier, qui n'a pu connaître les *Philosophoumena*, a trop identifié ce que Simon appelait « la grande puissance de Dieu » avec le Verbe de Philon. Les idées du magicien sont bien plus incohérentes que celles de la gnose alexandrine. Le système émanatiste est loin d'être formulé par lui avec clarté. D'un autre côté, nous ne saurions partager l'opinion de Grimm, qui prétend que Simon s'est donné comme le Dieu suprême et absolu. Il se fonde d'abord sur le témoignage de Justin, qui dit que les Samaritains l'ont regardé comme le premier dieu, ὡς τὸν πρῶτον θέον (Comp. Hippolyte, *Phil.*, p. 161) et sur celui d'Irénée, qui affirme que Simon était adoré sous le nom de Jupiter (*Hæres.*, I, 23). Mais ces témoignages signifient simplement que Simon se donnait comme la première manifestation du Dieu caché. On sait que dans la théogonie hellénique, Jupiter n'est pas le premier dieu en date; il procède de Saturne, le dieu ancien et primitif. Simon prétendait incarner le premier principe sorti du feu virtuel sans s'assimiler au feu virtuel lui-même. Le passage des *Philosophoumena* que nous avons déjà cité (*Phil.*, p. 176, 60) dissipe tous les doutes à cet égard. *La grande force de Dieu* y est clairement désignée comme le principe mâle sorti de la racine éternelle des êtres. Sans doute, au point de vue panthéiste le principe éternel et vir-

reconnaître l'antique dualisme phénicien et les premiers linéaments du dualisme gnostique. C'est une première ébauche grossière et informe des doctrines subtiles qui étaient destinées à causer tant de mal à l'Eglise. L'absurdité du rôle que Simon s'attribue, la haute inconvenance de celui qu'il fait jouer à une courtisane, étonnent moins quand on se souvient du pays où il a conçu son bizarre système. Ce pays en effet était situé sur les confins de cette Phrygie où les mythes les plus infâmes du paganisme ont pris naissance. Simon peut être considéré comme le faux Messie par excellence. Il parlait lui ausis de perdition, mais cette perdition ne résultait pas du péché puisqu'elle était éternelle et fatale comme la matière. Le salut n'avait non plus aucun caractère moral; il consistait uniquement en vains artifices, et le prétendu Sauveur n'était qu'un magicien. C'est ainsi que par un art diabolique le besoin de rédemption, si vivement excité à cette époque, était misérablement trompé. Simon avait acquis une très grande influence sur le peuple samaritain. Il l'avait en quelque sorte fasciné.

On pouvait prévoir que cette même vague aspiration qui précipitait la foule sur les pas de Simon la rendrait attentive à la prédication de l'Evangile. C'est ce qui arriva quand le diacre Philippe, chassé de Jérusalem par la persécution, annonça Jésus-Christ aux Samaritains et confirma sa prédication par de nombreux miracles; le

tuel se retrouve dans ses manifestations. Mais on ne peut identifier absolument la manifestation d'un principe et ce principe lui-même. Il y a entre eux une sorte de hiérarchie et de subordination.

peuple abandonna aussitôt l'imposteur et écouta avec empressement la parole de vérité.

Simon usant d'une habile tactique, suivit le flot de la multitude dans l'espoir de ressaisir son autorité. Il fut baptisé avec ses anciens adhérents. Les apôtres qui étaient demeurés à Jérusalem, en apprenant le succès de la prédication de Philippe, envoyèrent deux d'entre eux dans ce champ de travail si riche d'espérances. Ils choisirent Pierre et Jean, qui jusqu'alors avaient déployé la plus grande activité dans l'Eglise primitive. Rien n'était plus sage qu'une telle décision; Philippe l'avait peut-être provoquée par ses lettres. Il ne pouvait suffire à une œuvre si vaste et si belle; il était naturel que ceux qui s'étaient le plus distingués par leur zèle missionnaire lui apportassent leur concours devenu indispensable. Pierre et Jean, à peine arrivés en Samarie, voient le Saint-Esprit descendre à leur prière sur les nombreux néophytes samaritains. Les partisans de la hiérarchie triomphent de ce fait; mais, pour l'élever à la hauteur d'un principe et d'une règle générale, il faudrait prouver que jamais dans l'époque apostolique le Saint-Esprit n'a choisi d'autre organe que les apôtres ou leurs délégués immédiats. Or, il est certain que le Saint-Esprit a été souvent accordé sans leur concours aux nouveaux convertis [1]. Le vent céleste souffle où il veut, et la grâce

[1] N'est-il pas évident que l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe a reçu le Saint-Esprit dans le désert? La conversion de saint Paul fut complétement achevée à Damas, et ce fut Ananias qui lui conféra le baptême en lui imposant les mains, après que les écailles furent tombées de ses yeux, en signe de son illumination intérieure, très certainement produite par le Saint-Esprit (Actes IX, 18).

de Dieu n'est pas liée à une charge spéciale. Si le Saint-Esprit ne fut accordé aux Samaritains qu'après l'arrivée de Pierre et de Jean, nous dirons avec Néander que cela tient à une cause toute morale[1]. La prédication apostolique hâta le développement encore imparfait des néophytes de Sichem, qui n'avaient jusqu'alors reçu le christianisme que d'une manière extérieure. Ce n'est pas mépriser les apôtres que d'accorder plus d'influence à leur vivante parole qu'à un acte extérieur et matériel, et que de se refuser à leur attribuer je ne sais quel fluide magnétique qui les rabaisserait au rang de ces magiciens dont ils venaient détruire le pouvoir.

Simon manifesta dans cette circonstance le fond de son cœur. En offrant d'acheter le don de Dieu, il montra qu'il avait confondu comme tant d'autres après lui dans l'Eglise la grâce et la magie, et il mérita de marquer de son nom l'abominable trafic des choses saintes. On le voit un moment tremblant sous la parole indignée de l'Apôtre. Mais l'histoire nous apprend que son repentir n'avait aucune racine. Il fut le fauteur de la première hérésie. La légende le fait venir à Rome pour y mourir ignominieusement. Il est possible qu'il soit venu à son tour dans le grand carrefour de l'Orient et de l'Occident, dans cette capitale du monde, où tous les cultes se rencontraient et où passaient tous les imposteurs. Mais ce séjour de Simon à Rome n'est garanti par aucun document authentique. Le christianisme avait rencontré en lui le père de la gnose et de l'hérésie. Les légendes

[1] Néander, *Pflanz.*, p. 104.

multipliées dont il fut l'objet révèlent l'effroi qu'il inspira [1].

La fondation d'une Eglise chrétienne en Samarie eut une très heureuse influence sur le développement et l'élargissement de la pensée chrétienne. Non-seulement les Juifs éprouvaient pour les Samaritains la plus vive antipathie, mais encore ils avaient élevé entre eux et ces voisins détestés la barrière de prescriptions légales d'une sévérité outrée. Les évangiles nous en donnent des preuves nombreuses. Le nom le plus injurieux que les ennemis de Jésus-Christ pensent pouvoir lui donner est celui de Samaritain [2]. La femme de Sichem s'étonne de ce qu'un Juif ose s'entretenir avec elle. Jean déclare positivement que les Samaritains n'ont aucune communication avec les Juifs [3]. Le Talmud porte qu'il est défendu à un Israélite de rompre le pain avec un Samaritain. « Celui qui prend le pain d'un Samaritain est semblable à celui qui mange de la viande de porc. Aucun Israélite ne doit admettre un Samaritain comme prosélyte; ce peuple maudit n'aura aucune part à la résurrection des morts [4]. » Ainsi les apôtres, pour annoncer l'Evangile en Samarie, ont dû fouler aux pieds l'un des préjugés les plus invétérés de leur nation. C'était un grand pas vers l'universalisme chrétien. La prédication

[1] Dans les *Act. Pauli et Petri,* Simon meurt victime d'un imprudent défi. Il avait promis de s'élever au ciel. Saint Pierre, d'un mot, le fit tomber écrasé sous les yeux de Néron (*Act. Pauli et P.*, 33, édit. Tischendorf). D'après les *Philosophoumena,* il se fit enfermer dans un tombeau à Rome, en assurant qu'il ressusciterait le troisième jour. « Mais, ajoute Hippolyte, il y est resté jusqu'à présent » (*Philos.*, p. 176).

[2] Jean VIII, 48. — [3] Jean IV, 9. — [4] Grimm, *Die Samarit.*, 109, 110.

adressée aux Samaritains devait les conduire, par une transition ménagée par le Sauveur lui-même, à porter l'Evangile au monde entier. L'Eglise primitive entrait ainsi dans la voie frayée par Etienne, et son martyre portait ses premiers fruits.

Pierre et Jean retournent à Jérusalem, tandis que le diacre Philippe est appelé par une nouvelle manifestation de la volonté de Dieu à élargir encore le champ de la mission chrétienne. Ce n'est plus un Samaritain, c'est un païen qu'il instruit dans la vérité. En traversant le désert qui conduit à Gaza, ville des Philistins, il rencontre un étranger qui, tout en voyageant, lisait sur son char une portion des Ecritures; c'était un eunuque éthiopien, un grand dignitaire de la cour de Meroé, le trésorier de la reine [1]. Cet homme, païen de naissance [2], avait entrepris un long voyage pour adorer le vrai Dieu dans le temple de Jérusalem. Quelque eût été son développement religieux, il n'aurait jamais pu, en sa qualité d'eunuque, dépasser le premier degré de l'incorporation au peuple de Dieu [3]. Il n'était donc que prosélyte de la porte. Mais son âme, pleine de saintes aspirations, était ouverte d'avance à l'Evangile. Il lisait ce sublime chapitre LIII du prophète Esaïe, où les souffrances du Messie sont peintes en traits si touchants et si vrais. Philippe, en quelques mots d'explication, lève tous ses

[1] D'après Pline, *Hist. nat.*, VI, 35, le nom de Candace était un nom dynastique.

[2] Eusèbe, *H. E.*, II, 1. Le fait qu'il lit les Ecritures ne saurait prouver, comme le prétend Olshausen, qu'il fût Juif, car il pouvait très bien les lire dans la version grecque, si répandue alors.

[3] Deutéronome XXIII, 1.

doutes et porte la conviction dans son cœur. Il saisit avidement la vérité. Il devient sans retard un disciple de Jésus-Christ, et sans qu'il soit question d'aucune pratique juive, il reçoit le baptême. « Il a plus trouvé, dit éloquemment saint Jérôme, dans la fontaine déserte de l'Eglise que dans le temple doré de la synagogue [1]. » Cette scène, qui se passa loin du regard des hommes, au milieu de la solitude, est d'une incomparable beauté. Elle révèle les dispensations de Dieu pour rejoindre en tout lieu l'âme qui le cherche et pour conduire son Eglise à la liberté par l'entraînement de la charité [2].

§ III. — *Fondation de l'Eglise d'Antioche et conversion du centenier Corneille.*

La dispersion des chrétiens n'avait pas seulement porté l'Evangile dans la Samarie et dans les contrées environnantes. Elle l'avait semé dans un grand nombre de villes. Damas, si importante par sa position géographique comme par son histoire, possédait dans ses murs une forte colonie juive. Il n'est pas étonnant que le christianisme y ait recruté de bonne heure de nombreux adhérents et que ses succès aient inspiré quelque effroi au sanhédrin [3]. La religion nouvelle comptait également

[1] « Plus in deserta fonte Ecclesiæ reperuit quam in aurato synagogæ templo. » (S. Jérôme, ép. CIII.)

[2] Les anciens historiens de l'Eglise (Eusèbe, *H. E.*, II, 1) attribuent à l'eunuque converti une grande part dans la mission accomplie dans son pays. L'Ethiopie ne fut cependant conquise pour l'Eglise qu'au quatrième siècle par la prédication de Frumentius et d'Edesius. Toutefois, il est possible que les efforts de l'eunuque n'aient pas été sans fruit.

[3] Actes IX, 2.

des disciples à Joppe et à Lydde, villes maritimes de la Phénicie [1]. Quelques chrétiens inconnus l'avaient portée jusque dans l'île de Chypre, si fameuse par son culte de Vénus; ils avaient ainsi transplanté la religion de la sainteté dans l'un des foyers les plus infâmes de la corruption païenne [2]. Mais dans ces diverses contrées la foi nouvelle avait eu pour berceau la synagogue. Elle n'avait pas encore abordé le monde païen; elle avait fait un premier pas dans cette voie à Samarie, elle fit le second à Antioche. La fondation de l'Eglise de cette ville est un événement capital, dont les conséquences furent incalculables pour la jeune Eglise. Antioche, ancienne résidence des rois de Syrie, bâtie au bord du fleuve Oronte, dans une plaine fertile, était devenue l'une des métropoles de la civilisation païenne, l'un de ces grands centres où l'Orient et l'Occident échangeaient leur culture brillante et raffinée. La beauté de ses édifices, sa population nombreuse, son commerce étendu, son développement artistique, sa richesse, en faisaient, d'après Josèphe, la troisième ville de l'empire [3]. C'était, au témoignage de Cicéron, une cité où abondaient les hommes cultivés et où fleurissaient les arts libéraux [4]. Les Juifs y avaient, comme partout, fondé une colonie; mais la mission chrétienne ne s'enferma pas dans l'enceinte de la synagogue. Elle fut entreprise par quelques-uns de ces Juifs hellénistes qui avaient été convertis le jour

[1] Actes IX, 35, 36.
[2] Actes XI, 19.
[3] Josèphe, *Bell. judaic.*, liv. III, c. XXIV.
[4] « Celeber quondam urbs et copiosa, atque eruditissimis hominibus liberalissimisque studiis affluens. » Cicéron, *Pro Arch. poeta*, c. III.

de la Pentecôte. L'Evangile fut annoncé à Antioche par des disciples de Chypre et de Cyrène[1], qui appartenaient à la fraction la plus libérale de l'Eglise de Jérusalem et qui avaient été sans doute tout particulièrement attachés à Etienne. Héritiers directs de la grande pensée qui avait animé le premier des martyrs, ils avaient compris comme lui que la nouvelle alliance repose sur des bases plus larges que l'ancienne. Aussi s'adressèrent-ils immédiatement aux païens. « Ils annoncèrent le Seigneur Jésus aux Grecs[2]. » Bientôt ceux-ci se convertirent en foule et la première Eglise en dehors du judaïsme fut fondée. Ainsi s'ouvrait pour la mission chrétienne la porte du monde, que le préjugé juif avait tenue fermée jusqu'alors. Dès ce jour, la religion nouvelle prend la position qui lui appartient : elle appelle à elle l'hellénisme comme le judaïsme, l'Occident comme l'Orient, et elle peut, pour la première fois, comprendre cette parole du maître : *Le champ, c'est le monde*. D'un autre côté la fondation de l'Eglise d'Antioche fait pressentir la transformation ou plutôt le développement de l'apostolat primitif. Elle a été fondée sans le concours des douze apôtres. L'opinion qui fait de Pierre le premier évêque d'Antioche ne repose sur aucun fondement[3] et

[1] Actes XI, 19; comp. Actes II, 10.

[2] Actes XI, 20.

[3] La tradition qui attribue à Pierre la fondation et le gouvernement de l'Eglise d'Antioche est très ancienne. Eusèbe la rapporte (*H. E.*, II, 36), saint Jérôme également (*De viris illustribus*, I), et Origène l'a confirmée en ces termes : « Ignatium dico episcopum Antiochiæ post Petrum secundum » (*In Luc.* Homelia VI, tom. III, édit. Delarue, p. 738). Le *Liber pontificalis* ne fait que copier les Pères, de même que Baronius (*Annales* I, 245), et avec lui tous les écrivains catholiques (Lenain de Tillemont. *Mémoires* I, p. 167). Mais le silence de l'auteur des Actes infirme tous

doit être rapportée aux préjugés épiscopaux. D'après saint Luc, l'église d'Antioche a dû son origine aux juifs hellénistes de Chypre et de Cyrène; l'Eglise de Jérusalem ne lui a pas envoyé un apôtre, mais un simple évangéliste, Barnabas. Dieu a voulu montrer par là que l'apostolat des douze n'était pas le canal unique et obligatoire de sa grâce, mais que l'activité chrétienne, déployée avec puissance et manifestant sa légitimité par des résultats grands et magnifiques, recevait de ses succès eux-mêmes une sanction divine. Cet apostolat nouveau est conféré directement par le Saint-Esprit; il ne dépend d'aucune institution spéciale. Déjà Etienne en avait été revêtu, saint Paul devait bientôt en concentrer tous les dons et en posséder tous les droits; l'Eglise était destinée à le voir surgir dans son sein, d'époque en époque, moins complet sans doute mais puissant encore, pour la réformer et la renouveler[1].

L'Eglise d'Antioche se distingua promptement par l'abondance des dons extraordinaires. Elle compta de nombreux prophètes. La religion nouvelle, débarrassée des langes du judaïsme, s'y épanouissait dans toute sa liberté et dans toute sa beauté. C'est à Antioche qu'elle

ces témoignages. Nous prouverons plus tard que l'épiscopat n'existait pas à cette époque. On s'explique très bien l'origine de la légende. Les idées épiscopales rendirent bientôt nécessaire la régularisation rétrospective de l'Eglise d'Antioche au point de vue hiérarchique; on ne pouvait s'en tenir au récit des Actes, qui en attribuaient la fondation à de simples évangélistes. On savait que Pierre avait, à la même époque, voyagé dans des contrées voisines. Quoi de plus naturel que d'en faire le premier évêque d'Antioche?

[1] Voir Baumgarten, *Die Apost. Kirche von Jerusalem bis Rom*, I, p. 257.

prit son nom véritable. Il lui fut sans doute donné par la multitude, témoin de ses développements et de ses progrès. Ce nom de *Chrétiens* montrait que l'on commençait à comprendre que l'Eglise n'était pas simplement une secte juive. Personne à Jérusalem, en voyant les disciples dans le temple, n'avait pensé à chercher pour les désigner une dénomination nouvelle. Ce nom nouveau révélait la grandeur de la révolution qui venait de s'accomplir. Il est important de constater que c'est la première Eglise née au sein du paganisme qui l'a porté. C'est aussi d'Antioche, comme nous le verrons, que Paul partît pour ses voyages missionnaires. Antioche fut en quelque sorte la Jérusalem de la gentilité.

Dans le même temps l'apôtre Pierre fut amené par une merveilleuse dispensation de Dieu à secouer le joug de l'exclusisme juif. Malgré les succès de sa mission à Samarie, il n'avait pas abjuré ses anciennes idées; il pensait encore que toutes les observations de la loi mosaïque devaient être maintenues. Il était de la plus haute importance que l'apôtre le plus actif et le plus influent pendant cette période fût gagné à l'universalisme chrétien. Dieu l'y amena de la manière la plus admirable, unissant pour lui les clartés d'une révélation à celles de l'expérience personnelle. A cette époque vivait dans la ville de Césarée un centenier romain nommé Corneille, faisant partie de la cohorte italique qui maintenait dans ces contrées l'autorité de Rome. Païen de naissance, mais travaillé de besoins religieux comme un grand nombre de ses contemporains, Corneille, dès son premier contact avec la synagogue,

avait abandonné le culte des faux dieux et embrassé la religion juive[1]. Mais il n'y avait pas trouvé l'apaisement de son cœur. Cette âme droite et pieuse pressentait et réclamait une satisfaction plus complète de ses désirs. Il est possible que Corneille eût entendu parler auparavant de la religion nouvelle et de saint Pierre, car l'ange qui lui apparaît se borne à mentionner le nom de l'apôtre et Corneille le comprend sans autre explication. Cette rumeur vague du christianisme qui était parvenue jusqu'à lui avait peut-être rendu ses prières plus ferventes. Quoi qu'il en soit, comme il était en prière, il eut une vision soudaine. Un ange de Dieu lui annonça que ses prières étaient exaucées et qu'il n'avait qu'à mander auprès de lui l'apôtre Pierre[2]. Au même moment Pierre, dans la ville de Joppe, était honoré d'une révélation qui devait le disposer à répondre favorablement au désir de Corneille.

Cette révélation semble, au premier abord, se rapporter uniquement à la distinction des animaux purs et impurs[3]. Mais tout, dans les institutions judaïques, était étroitement lié. La distinction entre les animaux reposait sur le même principe que celle entre les jours, entre les lieux et entre les hommes. Tant que la rédemption n'avait pas été accomplie, la tache originelle infectait toute chose dans un monde maudit. Ce n'était que par exception que certains hommes, certains jours, certains fruits de la terre, certains animaux, échappaient en quelque mesure à l'universelle souillure.

[1] Actes X, 1. — [2] Actes X, 3-8. — [3] Actes X, 10-17.

Le peuple juif était la seule fraction de l'humanité qui ne fût pas profane; la distinction entre les animaux purs et impurs symbolisait donc une distinction plus importante : celle entre les hommes. Quand Pierre dit : « Je n'ai jamais mangé rien d'impur et de souillé, » il parle en Juif; il se place au point de vue des distinctions légales entre les hommes et les choses. La réponse qui lui est faite le place au point de vue de la nouvelle alliance. Dieu, en effet, par le sang de la rédemption, a purifié tout ce qui était souillé. La distinction entre un peuple saint et une humanité profane est abrogée comme celle entre les animaux purs et impurs, et ainsi Pierre a le droit et le devoir d'aller prêcher l'Evangile au païen Corneille.

On sait quel fut le succès de cette prédication. Le miracle de la Pentecôte se renouvela pour ces prémices du paganisme, et Pierre s'écria : « Quelqu'un pourrait-il empêcher qu'on ne baptise ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous[1]? » Cette parole proclamait hardiment l'universalisme chrétien. La mort d'Etienne portait ses fruits, et la carrière s'ouvrait aussi vaste que le monde aux missions apostoliques. Paul n'avait plus qu'à s'y élancer! Ainsi l'Eglise avançait pas à pas dans son chemin lumineux sous l'impulsion de l'Esprit et grâce aux leçons de l'expérience. La révélation descendait du Ciel et semblait en même temps surgir des cœurs; tant il est vrai que l'Esprit de Dieu, toujours certain d'arriver à ses fins sans procédés magiques, ne

[1] Actes X, 47.

consent jamais à briser le plus noble de ses instruments, qui est la liberté humaine. Mais, pour être gagnée à Antioche et à Césarée, la cause de l'universalisme chrétien ne l'était pas encore à Jérusalem. Il nous faut assister maintenant aux discussions qu'y souleva la conversion du centenier Corneille[1].

§ IV. *L'Eglise de Jérusalem pendant la première mission hors de la Judée.*

Les chrétiens demeurés à Jérusalem n'avaient subi aucune modification dans leurs conceptions religieuses. Ils n'avaient pas pris part aux missions de Samarie, d'Antioche et de Césarée. Vivant au centre du judaïsme, tout près du temple où ils offraient chaque jour les sacrifices prescrits par la loi, il devait leur en coûter beaucoup de secouer leurs préjugés nationaux. Aussi n'apprirent-ils pas sans étonnement que Pierre était entré dans la maison d'un païen, qu'il avait mangé avec lui et l'avait traité comme frère. Ils lui adressèrent de vifs reproches. « Tu es entré, lui dirent-ils, chez des incirconcis et tu as mangé avec eux[2]. » En d'autres termes : « Tu as foulé aux pieds les prescriptions les plus sacrées de la loi; tu as renié la religion de tes pères, dont le principe fondamental nous commande la sépa-

[1] On a opposé la conduite libérale de Pierre à Césarée à la timidité qu'il a montrée plus tard à Antioche, quand il fut repris par saint Paul. On a essayé de conclure de cette contradiction à la non-authenticité de notre récit. C'est oublier le rôle que l'inconséquence joue dans toute vie humaine!

[2] Actes XI, 3.

ration absolue avec les étrangers. » Pierre répondit à l'accusation par le récit de la conversion de Corneille et des révélations qui l'avaient précédée, employant pour ses frères la même démonstration effective dont Dieu s'était servi pour le convaincre, et qui est la logique souveraine de Celui dont la parole se traduit en faits éclatants et en irrécusables miracles. Il n'y avait rien à répondre à une telle argumentation, vivement résumée par ces mots : « Puis donc que Dieu a donné aux païens le même don qu'à nous, qui avons cru au Seigneur Jésus-Christ, qu'étais-je, moi, pour m'opposer à Dieu[1] ? » Les chrétiens de Jérusalem furent convaincus. Il ne faut pas croire cependant que la question fut définitivement tranchée et tout dissentiment rendu impossible. N'oublions jamais la mobilité de la nature humaine, ses défaillances et ses contradictions. Une première impression s'efface rapidement; elle est remplacée promptement par d'autres. Le récit sacré, en gardant la trace de ces fluctuations d'opinion au sein de l'Eglise primitive, nous fournit une preuve nouvelle de sa fidélité historique. Remarquons en outre qu'admettre les païens dans l'Eglise n'était pas encore admettre l'abrogation complète des distinctions de nationalité devant la loi nouvelle. Il s'agissait de savoir si la circoncision serait ou non obligatoire pour tous les nouveaux convertis. Là était le nœud de la question. Elle ne devait être résolue que plus tard; il fallait pour cela le tranchant acéré de la dialectique de Paul, les

[1] Actes XI, 17.

discussions approfondies du concile de Jérusalem et l'ardente polémique de la période suivante.

Le mécanisme si simple de l'organisation de l'Eglise primitive venait de se compléter à Jérusalem. Une charge nouvelle avait été créée, celle des anciens[1]. Il est pour nous d'une haute importance de déterminer exactement son origine et ses attributions; c'est le seul moyen de juger équitablement les prétentions des divers systèmes ecclésiastiques. La charge d'ancien n'était pas sans précédents. Nous la retrouvons dans ces nombreuses synagogues où les Juifs, éloignés du temple de Jérusalem, se réunissaient le jour du sabbat pour lire les saintes Ecritures. Nous avons retracé la constitution simple et démocratique des synagogues. Chacune d'elle était régie par une sorte de sénat ou de conseil qui rappelait les juges établis dans chaque ville lors de la conquête de la terre promise[2]. Les attributions de ce conseil étaient nettement définies. Il réglait souverainement tout ce qui se rapportait au culte, sans se restreindre aux mesures administratives. La lecture et l'explication des livres saints appartenaient de droit à ses membres. Ceux-ci s'appelaient *Zakanim* ou anciens. Cette appellation, d'après des textes positifs, ne désignait pas tant un âge avancé que la maturité de la sagesse et le mérite intellectuel[3]. Le conseil de la synagogue avait un président nommé chef de la synagogue, ou maître et docteur; son

[1] Actes XI, 30.
[2] Deutéronome XVI, 18.
[3] « Nullus est senex nisi qui sibi acquisivit sapientiam. » Vitringa, *De Synag*. III, c. I, p. 616.

influence était très grande partout où le conseil était peu nombreux, comme dans les villes où la colonie juive avait une minime importance[1]. Mais le chef de la synagogue n'avait aucune dignité particulière qui l'élevât dans la hiérarchie au-dessus de ses collègues. Il était le premier entre ses pareils, *primus inter pares*. Les textes les plus positifs démontrent que souvent la même synagogue comptait plusieurs chefs ou présidents[2]; chaque ancien l'était sans doute à tour de rôle. Une telle organisation était essentiellement démocratique; elle ne présente aucune analogie avec le sacerdoce lévitique ou l'épiscopat du troisième siècle.

Quand nous lisons dans les Actes des apôtres que l'Eglise de Jérusalem s'était donné des anciens, sans autre explication, il est évident qu'il ne peut être question que d'une charge déjà connue et dont le nom rappelait des idées précises. S'il en eût été autrement, l'historien sacré eût employé un mot nouveau pour désigner une institution entièrement nouvelle; il n'eût certes pas rattaché la hiérarchie sacerdotale dans l'Eglise au régime démocratique de la synagogue, alors qu'il lui était si facile d'emprunter à la prêtrise judaïque ses titres hono-

[1] Vitringa II, x.

[2] Il est parlé, Matth. IX, 18, de l'un des chefs de la synagogue; de même, Actes XVIII, 8, 7, deux chefs de synagogue sont mentionnés à Corinthe, où il n'y avait qu'une seule synagogue (Vitringa, *De Synag. vetere*, p. 584, 585). Voir aussi Justin Martyr, *Dialogue sur Tryphon*, p. 366 (édit. de Paris, 1836). Ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ Ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν μετὰ τὴν προσευχήν. On retrouve des traces de cette identité des chefs de synagogue et des anciens dans le *Code Théodosien*. Nous y lisons ces mots : « Neque licentiam habebunt hi qui ab iis majores omnibus *Archipherecitæ* aut *presbyteri*, forsitan vel *Magistri*, appellantur anathematismis hoc prohibere. » Vitringa, *De Synag. vet.*, p. 590.

rifiques. Prétendre, comme les représentants des idées hiérarchiques, que les premiers anciens furent probablement les premiers prêtres convertis qui auraient reçu une nouvelle ordination de la part des apôtres, c'est bâtir sur une pure hypothèse tout le système hiérarchique[1].

L'historien sacré n'entre dans aucun détail sur la nomination des premiers anciens. Nous en devons conclure qu'il n'y eut point de solennelle institution. Les apôtres étaient appelés à quitter fréquemment Jérusalem; la jeune Eglise, quoique richement pourvue des dons du Saint-Esprit, ne pouvait se passer d'une certaine direction dans sa marche journalière et dans son culte. Le parti le plus sage était d'emprunter à la synagogue l'institution des anciens, si admirablement appropriée à la nouvelle alliance. D'ailleurs, les sept diacres nommés primitivement avaient été plus que des diacres. Ils avaient enseigné avec puissance et rempli par anticipation la charge d'anciens. De même que le diaconat était sorti de l'apostolat, de même aussi la charge d'anciens se détacha en quelque mesure du diaconat primitif, et ainsi l'organisation de l'Eglise se perfectionnait en se spécialisant. Les apôtres donnèrent leur approbation à la création de la nouvelle charge, mais il n'y a pas trace dans le récit d'une institution solennelle ni d'une révélation spéciale. L'Eglise, à cet égard, n'avait d'autre révélation à attendre que celle de ses propres besoins. Elle ne créait ni un sacerdoce, ni un clergé,

[1] Tiersch, ouvr. cité, p. 78.

mais simplement un ministère conforme à l'esprit de la nouvelle alliance. Elle obéissait sans doute à l'inspiration qui la guidait, mais nulle intervention directe de Dieu n'était nécessaire comme s'il se fût agi d'un nouveau sacerdoce. Il est hors de doute que, comme les diacres, les anciens ont été élus par l'assemblée entière. Leur rôle, dans l'Eglise de Jérusalem, ne peut être exactement défini; ils forment son conseil; ils la dirigent sans la contraindre; ils lisent et expliquent l'Ecriture dans les moments où aucun don extraordinaire ne se manifeste[1]. Nous verrons dans la seconde période de l'âge apostolique leurs fonctions devenir plus importantes. C'est alors aussi que la question de l'identité de l'évêque et de l'ancien se posera pour nous. A Jérusalem, comme dans toutes les Eglises d'origine juive, on n'a connu que des anciens; le nom d'évêque n'apparaît que dans les Eglises d'origine grecque.

A côté des anciens nous voyons des prophètes. Le don de prophétie se signalait par un caractère plus soudain et plus puissant dans l'action du Saint-Esprit. Les prophètes de l'Eglise primitive n'étaient pas seulement appelés à communiquer à l'Eglise des révélations sur l'avenir telles que celle qui est mise dans la bouche d'Agabus[1]. Semblables aux prophètes de l'Ancien Testament ils s'adressaient aussi au cœur et à la conscience de leurs auditeurs : le caractère prophétique se manifestait chez eux par l'efficace extraordinaire de leur parole. Barnabas, mis au nombre des prophètes,

[1] Actes, XI, 28.

avait été surnommé *le Fils de la consolation* ou *le Consolateur*. Ainsi des discours édifiants et consolants passaient pour des prophéties quand ils étaient accompagnés d'une force particulière[1].

Peu de temps après le retour de Pierre à Jérusalem, la persécution y éclata de nouveau, provoquée cette fois non plus par les prêtres ou les docteurs mais par le roi Hérode Agrippa; elle fut employée par lui comme un moyen de popularité. Ce prince était arrivé à réunir sous son sceptre tous les pays qu'avait régis son oncle Hérode le Grand. Parvenu au trône par la flatterie, il s'y maintenait par le même moyen en caressant servilement les préjugés populaires. Le temps n'était plus où l'Eglise était agréable à tout le peuple; la persécution commençait à devenir populaire; elle devait avoir ce caractère pendant trois siècles, car rien n'est plus odieux à la masse des hommes que la loi de la sainteté, du jour où ils ont compris ses exigences. Jacques, fils de Zébédée, fut décapité par ordre du roi[2]. C'est le premier apôtre martyr; il ne fut pas remplacé. Eusèbe rapporte, d'après Clément d'Alexandrie, un trait touchant de sa mort, que nous n'avons aucun motif de révoquer en doute. Le faux témoin qui avait déposé contre Jacques, fut touché à la vue du courage et de la constance de l'apôtre; il se déclara chrétien et fut frappé de la même condamnation. Comme il était conduit au supplice avec Jacques, il lui demanda de lui pardonner. L'apôtre, après l'avoir considéré quelques instants, lui

[1] Néander, *Pflanz.*, p. 59. — [2] Actes, XII, 2

dit en l'embrassant : « Que la paix soit avec toi! » Puis l'un et l'autre périrent par le glaive[1].

Hérode désirait frapper l'apôtre qui avait surtout attiré sur lui l'attention du peuple, et par là même réveillé le plus de haine. Il fit jeter Pierre en prison et décida son supplice prochain. Les disciples alarmés se réunirent dans la maison de Marie, mère de Marc, pour implorer le secours de Dieu dans cette crise redoutable. Sous la menace du coup terrible qui semblait devoir renverser l'une des colonnes de l'Eglise, ils font monter vers le ciel d'ardentes prières. Tout à coup Pierre lui-même, miraculeusement délivré, vient heurter à la porte de la maison et leur apprendre la toute-puissance de la prière dont ils doutaient encore, comme le prouve leur étonnement incrédule. Bientôt après, Hérode mourait frappé par la justice de Dieu. Il s'était rendu à Césarée, pour régler quelques différends avec les habitants de Tyr et de Sidon, et pour célébrer des jeux en l'honneur de la guérison de Claude; il y fut l'objet du plus vif enthousiasme. S'étant montré le second jour des jeux revêtu d'une tunique d'argent sur laquelle les premiers rayons du matin jetaient une ardente clarté, il excita l'admiration universelle, et ses flatteurs poussèrent l'adulation jusqu'à l'appeler dieu. Au même instant il fut saisi d'une horrible maladie : il mourut rongé des vers en s'écriant : « Moi, le dieu, je vais bientôt perdre la vie. Celui que vous avez proclamé

[1] Ὁ δὲ ὀλίγον σκεψάμενος, εἰρήνη σοὶ εἶπε, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. Eusèbe, *Hist. ecc.*, II, 9.

immortel est déjà frappé par la mort[1]. » Cet événement produisit une vive impression dans l'Église, qui y reconnut l'intervention directe de Dieu pour la protéger et châtier ses adversaires.

D'après la tradition, saint Pierre aurait été à Rome aussitôt après sa délivrance, et l'agitation soulevée par sa prédication au sein de la colonie juive aurait provoqué les mesures sévères prises par Claude contre les Juifs[2]. Mais la présence de Pierre au concile de Jérusalem, qui eut lieu très peu de temps après, dément cette assertion. Il continua probablement à enseigner l'Évangile dans les vastes contrées de l'Asie Mineure, où son influence demeura si grande dans la période suivante. Les défenseurs de la hiérarchie affirment qu'après la persécution d'Hérode Agrippa, les apôtres se partagèrent le monde et tirèrent au sort leur champ de travail[3]. Jusqu'où ne pousse pas le désir de peindre le passé avec les couleurs du présent et de substituer à la spiritualité des premiers temps le caractère officiel et le mécanisme de la hiérarchie ! Il n'est pas possible de

[1] Καὶ ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ἤδη θανὼν ἀπάγομαι. Josèphe, *Antiq.*, XIX c. VIII, 2. Josèphe rapporte qu'Hérode, au moment où il était acclamé dieu, aperçut un chat-huant, et qu'il y vit un messager de malheur.

[2] Von Tiersch, ouvr. cité, p. 97. Baronius, *Annales* I, 273. Lenain de Tillemont (I, p. 70) place le voyage de l'apôtre à Rome avant son emprisonnement; mais alors comment s'expliquer le silence des Actes? Le témoignage des Pères sur ce point manque absolument de précision. Eusèbe (II, 14, 15), pour établir le séjour de Pierre à Rome au temps de Claude, s'appuie sur la tradition démontrée fausse de sa lutte avec Simon le Magicien. Le *Liber pontificalis* déclare explicitement qu'il ne vint pas à Rome sous Claude. « Hic Petrus ingressus in urbem Romam sub Nerone Cæsare. » (*Liber pontificalis*, p. 11.)

[3] Leo, Sermo I. Baronius, *Annales*, I, 273.

dénaturer davantage les faits. L'opinion qui attribue aux apôtres, à la même époque, la rédaction du symbole mis sous leur nom n'a pas plus de fondement. On était encore trop près de la Pentecôte pour rédiger une règle de foi.

C'est en obéissant aux mêmes préoccupations et en transportant les institutions du troisième siècle de l'Église dans le premier, que l'on a voulu voir la constitution de l'épiscopat dans la prééminence toute morale dont Jacques[1], le frère du Seigneur, a joui au sein de l'Église de Jérusalem. Rien cependant n'est plus facile à comprendre. Sa parenté avec Jésus-Christ avait un prix infini aux yeux des premiers chrétiens, qui ne se croyaient pas obligés de refouler les sentiments naturels et indestructibles du cœur humain. Le caractère de

[1] La question de savoir si Jacques, frère du Seigneur, est autre que Jacques, fils d'Alphée, l'un des douze apôtres, est l'un des points les plus contestés de la théologie. On s'appuie, pour assimiler Jacques, frère du Seigneur, à Jacques, fils d'Alphée, sur ce que ce dernier étant évidemment parent de Jésus-Christ par sa mère (Jean XIX, 25), le nom de frère aurait pu lui être donné par extension du terme. On invoque aussi Galates I, 19, où Jacques, frère du Seigneur, est mis au rang des apôtres. Mais ces raisons nous paraissent faibles. C'est évidemment un intérêt dogmatique qui a poussé à détourner le mot d'ἀδελφός de son sens naturel. Quant à la désignation d'*apôtre* appliquée par saint Paul à Jacques, il n'y a là aucune difficulté une fois que l'on admet l'élargissement graduel des notions sur l'apostolat. La plus ancienne tradition dans l'Église est dans le sens de notre opinion ; elle présente Jacques comme le propre frère du Seigneur. Eusèbe (*Hist. ecc.*, II, 23) est aussi explicite que possible sur ce point. Jacques, dans son épître, ne se donne aucune qualification apostolique. Jean déclare que les frères du Seigneur n'avaient pas cru en lui à un moment où déjà Jacques, fils d'Alphée, était au rang des apôtres (Jean VII, 5). Enfin dans Actes I, 13, 14, les frères du Seigneur sont positivement désignés à côté des apôtres, et par conséquent distingués d'eux (voir Winer, *Realwœrterbuch*, vol. I, p. 217).

Jacques, sa piété, la forme même qu'elle avait revêtue, tout contribuait à grandir son influence à Jérusalem. Profondément attaché à la religion de ses pères, il n'avait pas vu sans effroi les premières luttes entre Jésus-Christ et les représentants de l'ancien culte. Il n'avait été éclairé que par degrés; la résurrection du Sauveur paraît avoir triomphé de ses dernières résistances; mais ces résistances ne tenaient pas à l'orgueil ou à la révolte, c'étaient les scrupules d'une piété vive mais non éclairée, qui s'épouvantait de tout changement apporté dans l'ordre établi de Dieu. Le témoignage d'un ancien historien de l'Eglise sur Jacques nous fera comprendre son rôle. « Jacques, frère du Seigneur, lisons-nous dans Eusèbe citant Hégésippe [1], surnommé partout le Juste, partagea avec les apôtres la direction de l'Eglise. Il était saint depuis le ventre de sa mère. Il ne buvait ni vin ni cervoise et s'abstenait de toute viande... Seul il pouvait entrer dans le sanctuaire [2]. Ses vêtements n'étaient que de lin. Il avait la coutume d'entrer dans le temple seul. On l'y trouvait prosterné et demandant grâce pour les péchés du peuple. Ses genoux étaient usés comme ceux d'un chameau à force de se plier devant Dieu pour intercéder en faveur du peuple. L'excellence de sa justice l'avait fait surnommer le Juste, l'*Oblias* [3], ce qui signifie le rempart du peuple et sa justice. » Ceux qui prétendent que le christianisme, à ses origines, ne se distinguait pas

[1] Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23.

[2] Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι. *Id.*

[3] Διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος καὶ Ὠβλιάς. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23.

du judaïsme, tirent un grand parti de ce passage[1]. Ils oublient qu'Hégésippe déroule sous nos yeux toute la vie de Jacques, depuis son enfance jusqu'à sa mort. Consacré au Nazaréat dès ses jeunes années, il en suivit la pratique avec un soin scrupuleux. Mais rien dans le récit d'Hégésippe n'empêche d'admettre qu'il ait usé d'une liberté plus grande depuis sa conversion, quoiqu'il ait continué à pratiquer les observances légales avec toute l'Eglise d'origine hébraïque. Sa conduite au concile de Jérusalem et son épître prouvent surabondamment que chez lui le chrétien ne fut pas en tout point semblable au nazaréen. Il est certain néanmoins qu'il resta attaché de cœur au judaïsme, et que la religion nouvelle fut avant tout à ses yeux un accomplissement de la prophétie. Son patriotisme était en opposition directe avec le pharisaïsme orgueilleux de son temps, car il se révélait surtout par ses ardentes prières pour Jérusalem et ses larmes sur les péchés de son peuple. Nul n'était plus ennemi que lui du faux judaïsme. C'était un véritable enfant d'Abraham, un de ceux qui soupiraient après le divin Isaac. Nul n'a prêché la repentance avec plus de force que lui. Jacques était en quelque sorte le Jean-Baptiste de l'âge apostolique, un nouveau précurseur qui frayait les voies à la loi de liberté. C'était un Juif selon le cœur de Dieu, acceptant avec bonheur la réalisation de ses promesses et ménageant ainsi la transition entre le judaïsme et le christianisme. Il nous présente, en effet, le type le plus pur du juste israélite; il

[1] Schwegler, *Nachapost. Zeitalt.*, I, 127.

appartient par là même à la nouvelle alliance, qui a pour mission d'amener à la perfection tout ce qui a été ébauché sous l'ancienne. Le frère du Seigneur a comme refait dans sa vie le sermon sur la montagne; il a préparé le progrès par la sainteté, dégageant la loi de liberté de la loi de la lettre, comme le grain mûri est dégagé de la paille qui l'enveloppe.

Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer l'influence d'un tel homme, de recourir à une investiture apostolique[1]. Respecté et aimé du peuple, qui remarquait son assiduité dans le temple, il devait avoir la plus grande autorité morale sur l'Eglise de Jérusalem, dont il était vraiment le représentant. D'après Clément d'Alexandrie, Jacques a été, dans l'Eglise de Jérusalem, semblable à un chef de synagogue, c'est-à-dire le premier entre ses égaux; il est probable qu'il a obtenu cette considération par le seul ascendant de sa piété. Hégésippe déclare nettement qu'il avait déjà participé au gouvernement de l'Eglise en même temps que Pierre et Jean; son droit était égal au leur, et pour l'exercer il n'était besoin ni de hiérarchie constituée ni de succession apostolique.

L'Eglise de Jérusalem est encore, dans cette période, un centre religieux pour tous les chrétiens. C'est d'elle que partent les premiers missionnaires; elle envoie spontanément des délégués dans les contrées où l'Evangile a réalisé quelques progrès, comme à Samarie et à Antioche. Plus tard c'est dans son sein qu'eurent lieu

[1] C'est la prétention de Tiersch, p. 81.

les importantes conférences sur la question de l'admission des païens convertis au baptême. On s'étonnerait qu'il en eût été autrement dans cette première période. Cette position centrale résultait de la situation des nouvelles Eglises, de leur faiblesse et de leur inexpérience. Mais on se tromperait gravement en faisant de Jérusalem la Rome du premier siècle : ce serait oublier la différence des temps.

Nous avons vu, après la phase rapide où tout est surnaturel et miraculeux dans l'Eglise, la première division éclater dans son sein. L'enseignement et le martyre d'Etienne, la mission de Samarie, la fondation de l'Eglise d'Antioche, la conversion de Corneille, tous ces faits qui se sont succédé à de courts intervalles, ont largement posé la question des rapports du christianisme avec le judaïsme. Le débat va s'élargir encore grâce à saint Paul; il sera quelquefois envenimé par les mauvaises passions des docteurs de Galatie et des schismatiques de Corinthe, mais nous le verrons néanmoins marcher pacifiquement à sa solution au travers d'expériences salutaires et de discussions fraternelles, qui feront ressortir le caractère libre et vivant de l'inspiration de la nouvelle alliance, mais qui ne se transformeront jamais en oppositions radicales; les théories qui supposent deux christianismes irréconciliables dans l'église apostolique nous paraîtront aussi fabuleuses que les légendes de la tradition.

CHAPITRE III.

CONVERSION DE PAUL. — SA PREMIÈRE MISSION.

—

§ I. — *Saul de Tarse. Sa préparation et sa conversion.*

Toute grande vérité doit, pour triompher, s'incarner dans un homme, et puiser dans un cœur ardent cette vie puissante et cette passion qui entraînent et subjuguent. Tant qu'elle demeure dans la froide région des idées, elle n'exerce aucune influence décisive sur l'humanité. Les vérités de l'ordre religieux n'échappent pas à cette loi. Aussi Dieu avait-il préparé l'homme qui était chargé de représenter dans l'Eglise primitive la grande cause de l'émancipation du christianisme, et qui avait pour mission de l'affranchir complétement des liens de la synagogue. Cet homme fut saint Paul, et jamais plus importante vérité n'eut un plus noble organe. Il devait mettre à son service un cœur héroïque, dans lequel une ardente charité s'unissait à un indomptable courage, et un esprit vaste et pénétrant, capable de s'élever aux plus hauts sommets de la spéculation comme de pénétrer les replis les plus intimes du

cœur humain. Toutes ces grandes qualités étaient rehaussées par un dévouement absolu à Jésus-Christ, et une abnégation telle, qu'à part le sacrifice du Rédempteur, on n'a rien vu de semblable sur la terre. C'était une constante immolation de sa personne. Ses souffrances ont autant contribué au triomphe de ses principes que son infatigable activité. Demeurant constamment sur la brèche pour les défendre, en proie aux contradictions les plus pénibles, non-seulement de la part des Juifs, mais encore de la part de ses frères; voyant son nom voué à l'exécration par son peuple, et à la calomnie par un parti fanatique et intolérant dans l'Eglise, menacé de mort par ces païens dont il revendiquait les droits avec tant d'énergie, nul n'a plus souffert que lui en servant la vérité, mais nul aussi n'a rendu un témoignage plus sérieux, plus solennel et plus efficace, puisque chacune de ses paroles avait le sceau du martyre. Paul fut le premier des missionnaires, et il servit par là efficacement la cause de l'universalisme chrétien. Il fallut bien que la porte de l'Eglise s'ouvrît aux milliers de prosélytes qui venaient y frapper d'Athènes, de Corinthe, d'Ephèse et de Rome. Mais le grand apôtre des Gentils ne se contenta pas de cet argument irrésistible des faits; il y joignit une discussion aussi habile qu'éloquente, et armé d'une dialectique parfaitement appropriée aux habitudes d'esprit de ses adversaires, il établit victorieusement ses principes.

Les quelques lettres qui nous en conservent le souvenir sont marquées à chaque page de l'empreinte de son

esprit et de son cœur ; on l'y retrouve tout entier, et il n'y a pas jusqu'à son style qui ne nous peigne en traits ineffaçables sa physionomie morale. Ce qu'il y a d'admirable dans sa polémique, c'est que chez lui la négation aboutit toujours à une affirmation puissante ; il ne détruit qu'en remplaçant, et, comme son Maître, il n'abolit qu'en accomplissant. Il n'est pas seulement un dialecticien incomparable pour ruiner l'erreur, mais il sait encore discerner toutes les conséquences de la vérité, et atteindre sa moelle et sa substance intime. Aussi ce grand controversiste est en même temps le premier représentant de ce vrai mysticisme chrétien que saint Jean devait porter si haut. Saint Paul n'a vaincu le judaïsme qu'en mettant à sa place le christianisme compris dans sa beauté et dans sa profondeur. Ce qu'il déploya de sainteté, de vigueur et d'élévation dans le cours de son ministère, c'est ce que nous apprendra le tableau que nous en présenterons. Saint Paul est le type du réformateur dans l'Église ; aussi toutes les fois que de courageux chrétiens devront lutter de nouveau pour l'affranchir, ils n'auront qu'à suivre son exemple ; car il n'y a de réformation véritable que celle qui est poursuivie dans l'esprit de Paul, et qui échappe ainsi à l'esprit de timidité qui conserve ce qu'il faut détruire, et à l'esprit de négation qui détruit ce qu'il faut conserver.

Quand Dieu veut former un puissant instrument pour l'accomplissement de ses desseins, il le prépare de longue main ; tout concourt à son éducation, et il n'y a pas jusqu'à l'expérience du mal ou de l'erreur qui ne serve

plus tard à rendre le témoignage de ses serviteurs plus compétent en le rendant mieux informé. Il est utile à l'homme qui est appelé à opérer quelque grande réforme religieuse, de connaître douloureusement par lui-même l'ordre de choses qu'il doit renverser ou transformer. L'éducation pharisaïque de Paul a été pour lui ce qu'a été pour Luther le couvent d'Erfurth. Rien ne le préparait mieux à renverser le légalisme judaïque que d'en être tout d'abord la victime. Aussi, tandis que la question de l'émancipation du christianisme avait été posée par des hommes appartenant, comme Etienne, à la fraction la plus libérale du judaïsme, par des Juifs hellénistes, elle devait recevoir sa solution définitive d'un homme sur lequel avait pesé de tout son poids le joug qu'il fallait briser.

Saul était issu d'une famille juive rigide rattachée à la secte pharisienne. Son nom, qui signifie *le désiré*, a fait croire à quelques commentateurs[1] que, né comme Samuel, après une longue attente de ses parents, il fut comme lui tout spécialement consacré au service de Dieu et envoyé pour cette cause dès sa tendre enfance à Jérusalem afin d'étudier les saintes lettres à l'école la plus fameuse du temps. Quoi qu'il en soit, il est évident que son esprit était tourné par nature vers ce genre d'études. Il avait déjà pu recevoir un certain développement intellectuel dans sa ville natale. Strabon nous apprend que les études littéraires et philosophiques avaient été poussées si loin à Tarse, que les écoles

1 Néander, *Pflanzung*, I, 138.

de la Cilicie effaçaient celles d'Athènes et d'Alexandrie[1]. Il paraît cependant, d'après le témoignage de Philostrate, que le genre qui dominait à Tarse, était un genre frivole et rhéteur; les esprits étaient bien plus tournés vers la pompe de la parole que vers les hautes préoccupations de la philosophie[2]? Tout le luxe de la vie orientale s'y étalait avec éclat; et sans doute la corruption des mœurs était portée à ses dernières limites. Le jeune Juif, doué d'une grande élévation morale, dut y prendre un dégoût profond de la civilisation païenne; ces premières impressions contribuèrent peut-être à développer chez lui un attachement excessif pour la religion de ses pères.

On doit probablement rapporter à son séjour à Tarse la culture littéraire dont il fait preuve dans ses écrits. Il cite avec aisance les poëtes grecs, et des poëtes de second ordre, tels que Cléanthe[3], Ménandre[4], et Epiménide[5]. Selon la coutume des rabbins du temps il avait appris un art manuel, et comme les tissus de poils de chèvres de Cilicie étaient célèbres par leur solidité, il avait choisi le métier de faiseur de tentes.

C'est à Jérusalem qu'il se forma tout entier. Il fut placé à l'école de Gamaliel, le plus célèbre rabbin du temps[6]. On sait combien à cette époque l'esprit scolastique était développé parmi les Juifs. Aux écoles de prophètes avaient succédé les écoles de rabbins; les produits vivants de l'esprit divin avaient été remplacés

[1] Strabon, *Géographie*, XIV, 5. — [2] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 7. — [3] Actes XVII, 28. — [4] 1 Cor. XV, 33. — [5] Tite I, 12. — [6] Actes XXII, 36.

par les commentaires minutieux, et les gloses rabbiniques menaçaient de recouvrir complétement le texte sacré comme une végétation parasite.

Tandis qu'à Alexandrie s'était formée une école ingénieuse et savante qui avait trouvé le moyen, grâce à un système d'interprétation allégorique, d'infuser le platonisme dans l'Ancien Testament, l'école de Jérusalem s'était montrée beaucoup plus rigide et s'était interdit une aussi aventureuse exégèse. Elle avait conservé un attachement farouche à la lettre des Ecritures, mais incapable d'en pénétrer l'esprit elle s'était condamnée à toutes les puérilités d'un littéralisme étroit. Ses interprétations manquaient de largeur et de profondeur; elle se livrait à la subtilité d'une dialectique purement extérieure. Combiner habilement les textes, suspendre à un seul mot les fils ténus d'une argumentation ingénieuse, telle était l'unique préoccupation des rabbins. Gamaliel paraît avoir été le plus habile des docteurs de la loi. Il est resté en vénération dans la tradition juive sous la désignation de *Gamaliel le Vieux*. La *Mishna* le cite comme une autorité. Nous serions portés à penser qu'il avait moins cédé que d'autres au littéralisme étroit des rabbins de son temps et qu'il avait conservé un esprit plus droit et plus élevé. Son intervention bienveillante en faveur de l'Eglise de Jérusalem, lui fait une place à part parmi ces Juifs implacables prêts à défendre leurs préjugés par la persécution sanglante. Le fait d'avoir eu un disciple comme Saul de Tarse, chez lequel on reconnaît de tout temps un vrai sérieux moral, dénote une supériorié véritable dans l'enseignement de Gama-

liel. Il n'avait point dépassé le point de vue légal, mais au moins le présentait-il dans toute sa rigueur, sans en rien rabattre. Ce n'était pas un homme qui cherchât à tromper la conscience par des subterfuges ; aussi ses disciples étaient-ils disposés à l'austérité et se distinguaient-ils par une fidélité scrupuleuse à la religion de leurs pères.

Saul de Tarse embrassa avec l'ardeur et le sérieux qui le caractérisaient la tendance de son illustre maître, mais en y portant l'exagération et la passion propres à sa nature impétueuse. Il y fut rompu à cette dialectique habile qui faisait la gloire des écoles rabbiniques, et il reçut du judaïsme lui-même l'instrument redoutable avec lequel il devait plus tard lui porter des coups mortels. Il puisa aussi aux pieds de Gamaliel une connaissance approfondie de l'Ancien Testament. Doué d'un esprit vaste et prompt, il dut arriver en peu d'années à posséder toute la science de son maître. Il amassait ainsi sans le savoir des matériaux précieux pour sa polémique future. Mais son développement moral et religieux dans cette phase de sa vie nous importe plus que son développement intellectuel. Avec toutes ses connaissances il aurait pu tout au plus devenir le premier des docteurs juifs, dépasser même Gamaliel et jeter quelque gloire sur la décadence de son peuple ; il n'eût pas puisé dans ce vaste savoir l'esprit réformateur qui devait le rendre si grand dans l'Eglise. C'est dans les profondeurs de sa vie intérieure qu'il faut chercher le caractère distinctif de sa piété d'alors ; il s'est peint lui-même avec sincérité quand il nous dit « qu'instruit de

la manière la plus exacte de garder la religion de ses pères, il était zélé pour Dieu[1]. » En d'autres termes il portait dans son judaïsme exalté un esprit vraiment religieux, et il était animé du désir sincère de servir Dieu. Il y avait là le germe de toute une transformation et c'était par ce côté qu'il devait être atteint plus tard.

Dans les temps de crise et de renouvellement, alors que l'humanité est dans une suprême attente d'une grande révolution religieuse, cette attente et cette aspiration ont deux manifestations opposées. Tandis que les uns abandonnent ouvertement les formes anciennes, les autres s'y cramponnent avec acharnement, et leur demandent avec une ardeur fiévreuse la satisfaction des besoins nouveaux qui les tourmentent; on voit bien à leur exaltation maladive qu'ils n'ont pas échappé au malaise universel. Ils poussent jusqu'à ses derniers résultats logiques le principe auquel ils voudraient croire; on voit qu'ils sont mécontents de son application présente et qu'ils cherchent dans cette voie l'apaisement de leur cœur. S'attacher de la sorte au passé, c'est encore tourner ses regards vers l'avenir et appeler la rénovation religieuse. A y regarder de près, on reconnaît que Saul de Tarse a, dans sa période pharisaïque, une manière de porter le joug de la loi qui annonce qu'il le brisera un jour. Il n'a aucun rapport avec ces pharisiens satisfaits dont l'hypocrisie a été peinte en traits de feu par Jésus-Christ. Ce n'est pas lui qui cherchera à tromper Dieu et

[1] Actes XXII, 3.

les hommes par de vaines formes et qui s'imaginera avoir satisfait à la loi en payant la dîme de la menthe et du cumin. Ce jeune Juif est un observateur zélé et scrupuleux de toutes les ordonnances du mosaïsme; il les prend au sérieux, il les pratique de la manière la plus exacte. C'est un pharisien sincère; écoutons-le parler lui-même : « Je faisais, nous dit-il, plus de progrès dans le judaïsme que plusieurs pharisiens de mon âge, étant le plus ardent zélateur des traditions de mes pères [1]. » Ailleurs il déclare qu'il était sans reproche à l'égard de la justice de la loi [2]. Ainsi Paul déclare qu'il avait surpassé tous ses contemporains par son zèle et par sa fidélité scrupuleuse à observer la loi. Qui ne reconnaîtrait dans cette ardeur extraordinaire l'inquiétude secrète, le malaise sourd et douloureux dont nous parlions? C'est qu'au fond Saul de Tarse demandait au judaïsme ce qu'il ne pouvait pas donner. Il lui demandait le salut, et le salut pour lui comme pour tout homme droit qui n'a pas vu briller la lumière du pardon sur son chemin, c'est la conformité parfaite à la volonté de Dieu. La loi n'avait de valeur à ses yeux que comme révélation de cette volonté, et il cherchait à la pratiquer sous le coup de cette parole terrible : « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses qui sont écrites dans le livre de la loi pour les faire [3]. » De là son agitation, son trouble et aussi son ardeur extraordinaire dans la pratique des observances légales.

[1] Gal. I, 14. — [2] Phil. III, 6. — [3] Gal. III, 10.

Il nous semble reconnaître dans certaines portions de ses épîtres comme les mémoires de sa vie première. Quand il parle de l'impuissance du légalisme, il ne s'arrête pas longtemps au développement doctrinal; la dissertation prend un tour dramatique et personnel. On sent qu'il touche aux plaies vives de son âme avant sa conversion. Le chapitre VII[e] de son épître aux Romains est plein de ces souvenirs douloureux. Quand il nous peint avec une admirable profondeur psychologique ce singulier effet de la loi de nous révéler le mal et de lui donner un charme maudit en le présentant comme le fruit défendu [1], ne se souvient-il pas du temps où après avoir reconnu dans le commandement de Dieu l'idéal moral proposé à sa conscience, il s'était consumé en vains efforts pour le réaliser et n'en avait rapporté qu'une conviction plus désolante de l'incurable corruption de la nature humaine. Le mal l'a attiré précisément parce qu'il est une violation de la loi de Dieu.

N'est-ce pas encore Saul de Tarse qui s'écrie avec l'accent d'une douleur amère : « Je suis mort, de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement qui devait me donner la vie m'a donné la mort [2]. On le voit recommencer sans cesse une tentative incessamment infructueuse, désireux d'observer la loi et mesurant son impuissance à ses désirs, « ne faisant pas le bien qu'il voudrait faire et faisant le mal qu'il ne voudrait pas faire. » Déchiré par cette lutte intérieure, par cette

[1] Rom. VII, 8, 9. — [2] Rom. VII, 10.

guerre de la chair et de l'esprit qui est sans issue aussi longtemps qu'un principe nouveau n'a pas été déposé dans le cœur, il s'écrie avec désespoir : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort[1] ! » Comment douter que l'aiguillon de Dieu n'ait déjà atteint sa conscience. Nul n'a été plus que lui flagellé par la loi; nul n'a plus gémi sous la férule de l'impitoyable pédagogue qui ne remplit sa mission qu'en nous conduisant à la croix accablés et brisés. N'oublions pas non plus que la nature irrégénérée était loin d'être vaincue chez Saul de Tarse. Caractère énergique et impétueux, il se laissait souvent emporter jusqu'à la violence; et sans doute tout en reconnaissant au fond sa misère morale, il ne laissait pas de s'enorgueillir du haut rang qu'il occupait dans sa secte. Il n'est donc pas étonnant que lors du premier conflit entre le pharisaïsme et l'Eglise de Jérusalem, Saul ait approuvé et encouragé la persécution. Le trouble intérieur qui le dévorait, le désir de se faire illusion, un attachement passionné au mosaïsme, tout contribuait à en faire un ennemi implacable du courageux confesseur qui sans ménagement avait secoué tous ses préju-

[1] On a souvent agité la question de savoir si cette portion de l'épître aux Romains se rapporte à l'état moral de Paul avant ou après sa conversion. Il nous paraît évident que les sentiments de découragement et de désespoir exprimés par l'Apôtre ne se conçoivent pas chez le chrétien qui connaît le secret du triomphe et qui a reçu de Dieu le principe d'une vie nouvelle. Cependant n'oublions pas que le chrétien n'est jamais complet, et qu'il retombe, par ses inconséquences, sous l'empire de la chair. Il a donc des retours de ses anciennes impressions, et la contradiction morale décrite dans ce chapitre n'est pas sans analogie avec ce qui se passe en lui aux jours de défaillance et de chute. Mais il n'en est pas moins vrai que ce tableau des luttes impuissantes de l'âme ne s'applique complétement qu'à l'homme inconverti.

gés et outragé à son point de vue le glorieux passé d'Israël. Saul de Tarse ne fut pas un persécuteur comme Caïphe. Il ne défendait ni son influence, ni ses intérêts. Il croyait défendre son Dieu, et l'ébranlement produit sur lui par les discours d'Etienne enflammait d'autant plus sa colère qu'il confirmait le témoignage de sa conscience.

On peut considérer son contact avec Etienne comme l'événement capital de sa vie. A partir du jour où il l'a entendu, surtout du jour où il l'a vu mourir avec une douceur sublime, il est comme hors de lui. Il abandonne les calmes études d'un docteur de la loi, il lui est impossible de les poursuivre aussi longtemps qu'il n'aura pas imposé silence à cette voix importune qui en proclame l'inutilité. Il sent que si Etienne a dit vrai, tout l'échafaudage de ses vertus légales et de sa science judaïque s'écroulera. Au fond il est plus troublé qu'il ne veut le paraître ; un doute secret le dévore et il essaye de s'en débarrasser en persécutant ceux qui l'ont fait naître en lui. De là ce redoublement de fureur qui dénote que la crise morale est arrivée chez lui à son point culminant. Il ne respirait, dit l'écrivain sacré, que menaces et que carnage[1], persécutant l'Eglise jusqu'à la mort, liant et mettant dans les prisons tant les hommes que les femmes[2], cherchant à les amener à l'apostasie par tous les moyens possibles : « Souvent même, dit-il, dans toutes les synagogues je les contraignais de blasphémer en les punissant. » Il croyait qu'en les contrai-

[1] Actes IX, 1. — [2] Actes VIII, 3.

gnant à une rétractation éclatante il obtiendrait une preuve irréfragable contre la religion nouvelle et raffermirait ses propres convictions. Mais rien ne l'apaisait et sa fureur croissait avec ses doutes. Il y eut un moment où elle ne connut plus de bornes, car non content de persécuter l'Eglise à Jérusalem, il partit pour Damas avec des lettres du souverain sacrificateur qui l'accréditaient auprès des chefs de la synagogue, et lui conféraient le droit d'employer la violence contre les chrétiens. C'est à ce moment que Dieu l'attendait.

En admettant que la conversion de Paul a été préparée par une crise intérieure longue et douloureuse, nous ne diminuons en rien l'importance du miracle éclatant qui en fut la cause immédiate. Si certaines dispositions étaient déjà demandées par Jésus-Christ pour un miracle purement extérieur comme la guérison d'un malade ou d'un paralytique, combien ne sont-elles pas plus nécessaires pour un miracle dont l'effet est tout spirituel! Celui-ci n'a toute sa signification que pour l'homme dont le cœur a été préparé par Dieu. Cette importante vérité ressort avec un haut degré d'évidence du récit de la conversion de l'Apôtre.

Comme il était en chemin et tout près d'arriver à Damas, une lumière venant du ciel resplendit, semblable à un éclair, devant lui, et une voix retentit avec l'éclat de la foudre. Les compagnons de l'Apôtre virent cette clarté éblouissante, mais sans apercevoir aucune image distincte; ils entendirent cette voix, mais sans

entendre aucune parole[1]. Toutefois ils éprouvèrent un saisissement tel qu'ils furent renversés par terre[2]. Ils ne furent témoins que du miracle extérieur; mais celui-ci en enveloppait un second d'un ordre bien supérieur et qui ne fut perçu que par Saul, parce que seul il y était préparé. Dans cette lumière il vit apparaître Jésus-Christ, et dans ces sons confus il entendit sa voix qui lui adressait le plus solennel appel[3]. L'insistance avec laquelle l'Apôtre revient plus tard sur les événements de ce jour pour établir ses droits à l'apostolat, fondés sur la vue directe et positive de Jésus-Christ, écarte absolument l'idée d'une simple vision[4]. Paul a réellement vu et entendu Jésus-Christ, mais le fait qu'il a été seul à le voir et à l'entendre montre combien la disposition morale importe pour la perception d'un

[1] Actes IX, 7. Comparez Actes XXII, 9. — [2] Actes XXVI, 14.

[3] Baur (*Paulus*, p. 70, 71) s'appuie sur les légères divergences que l'on peut signaler entre le récit de Luc et ceux que saint Paul fait lui-même de sa conversion pour conclure que ce récit n'est qu'un mythe. Mais ces divergences n'ont aucune importance, elles disparaissent même devant un examen attentif. Nous nous sommes efforcé de tenir compte des diverses versions de la conversion de Paul pour en présenter le tableau. Ces divergences supposées sont au nombre de trois. D'après Actes IX, 7, les compagnons de Paul entendent une voix, tandis que d'après Actes XXII, 9, ils n'entendent pas la voix de celui qui parlait. Nous avons concilié les deux récits en faisant remarquer que les compagnons de Paul entendirent des sons inarticulés, mais non une parole distincte (*la voix de celui qui parlait*). D'après Actes IX, 7, les mêmes hommes ne *voient* personne; d'après Actes XXII, 9, ils voient la lumière. Encore ici ils ne s'attachent qu'au côté extérieur du miracle. On peut voir une lumière sans voir une personne. Enfin d'après Actes IX, 7, les compagnons de Saul s'arrêtent épouvantés; d'après Actes XXVI, 14, ils tombent par terre. Il n'y a entre ces deux traits aucune contradiction. Nous n'avons pas même mentionné l'explication naturelle du miracle, d'après laquelle Saul de Tarse aurait été renversé par un orage. Elle est au-dessous de la discussion.

[4] Voir 1 Cor. XV, 8.

tel miracle. Tout miracle a une double face; une face extérieure qui appartient à tout le monde et un côté spirituel et divin qui n'est visible qu'à l'œil intérieur.

Tâchons de nous rendre compte de la scène mystérieuse qui se passa sur le chemin de Damas, et dont les conséquences furent si importantes pour l'Apôtre et pour l'Eglise. Saul de Tarse est déjà ébranlé intérieurement. Il a vu de près les premiers chrétiens; il a vu leur vie sainte et pure; il a vu surtout leur mort. Le souvenir d'Etienne mourant n'a pas cessé de le poursuivre. En même temps il a expérimenté toute l'impuissance de la loi ancienne; il est comme exténué par ses combats intérieurs; mais il frémit à la pensée de répudier son passé. Tous ces sentiments bouillonnent au dedans de lui tandis qu'il se dirige vers Damas. Sa conscience n'est pas tranquille; son cœur est abattu et agité à la fois. C'est alors que Jésus-Christ lui apparaît et lui adresse cette parole : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Elle trouve un écho profond au dedans de lui, et quand la voix ajoute : « Je suis ce Jésus que tu persécutes, » Saul est vaincu; il tombe comme foudroyé; il sent qu'il y a déjà longtemps qu'il lutte contre l'aiguillon qui le transperce. La lumière s'est faite pour lui, ses doutes sont dissipés; il voit, il croit. Etienne ne s'était pas trompé; Jésus-Christ est bien le Seigneur de gloire, et c'est lui qu'il allait encore persécuter à Damas. Quel bouleversement total! quel accablement! Après une telle découverte, Saul est brisé, anéanti; il n'est plus lui-même! Ce ne sont pas seulement les yeux de son corps

qui sont couverts d'un voile : les yeux de son âme sont non moins obscurcis. Il sent qu'il touche à la crise suprême de sa vie spirituelle et il erre en tâtonnant dans ces épaisses ténèbres, ne sachant qu'une chose : c'est qu'il a persécuté Jésus-Christ. Aussi se laisse-t-il conduire comme un petit enfant dans la ville, où, selon la promesse qui lui a été faite, il doit recevoir de nouvelles lumières.

On se tromperait gravement si l'on s'imaginait que la conversion de Saul fut achevée sur le chemin de Damas. Son orgueil avait été brisé, ses doutes dissipés; mais il ne s'était pas encore relevé de ce coup de foudre qui avait séparé sa vie en deux. Il avait bien reçu la vocation d'apôtre[1]; mais il n'en avait compris ni la grandeur ni les périls. Il était nécessaire qu'il fût soumis à une douloureuse initiation. Il passe trois jours entouré d'une obscurité complète, incapable de manger ni de boire. Il ne nous a pas raconté l'histoire de ces trois jours, mais il est facile de se représenter ce qu'ils furent pour lui. Il les passa dans l'humiliation la plus profonde, accablé tout autant par le souvenir de ses péchés que par la grandeur des grâces qui lui sont accordées; c'est alors qu'il connut toutes les amertumes du repentir. On le voit se disant sans cesse : *J'ai persécuté mon Sauveur!* et arrivant à la conviction, qui ne le quittera plus, que de tous les pécheurs il a été le plus grand[2], lui, le persécuteur et le blasphémateur d'hier. Quand, dans une vive image, il nous a peint la première période de la con-

[1] Actes XXVI, 17, 18.— [2] 1 Tim. 1, 15.

version comme un ensevelissement dans le tombeau de Jésus-Christ, figuré par le premier acte du baptême, il se souvenait sans doute de ces trois jours où, séparé du reste des hommes, n'apercevant pas un rayon de lumière, il fut semblable à un mort pour les choses de la terre. Mais la délivrance lui avait été promise; Dieu l'en avait averti dans une vision. Au même moment l'ordre était donné à un disciple de Damas, nommé Ananias, de lui imposer les mains [1]. Ses yeux sont ouverts, il reçoit le Saint-Esprit, puis le baptême, et ainsi s'achève pour lui l'œuvre de cette grâce souveraine dont il devait être le témoin le plus puissant après en avoir été le monument le plus étonnant [2].

La meilleure préparation d'un grand serviteur de Dieu pour son œuvre est une solitude austère. Saul de Tarse, avant d'entrer dans son ministère, fut envoyé au désert, comme Moïse et Jean-Baptiste l'avaient été, comme Jésus-Christ lui-même avait voulu y passer. Il vécut pendant plusieurs années en Arabie [3] dans la retraite et le silence, se mûrissant dans la prière et retrouvant son équilibre moral après la secousse si violente qu'il avait traversée. D'Arabie il revint à Damas, plein du désir de confesser Jésus-Christ. Il annonça l'É-

[1] Baur rattache son interprétation mythique au recouvrement de la vue par Paul. Il y voit un symbole de l'illumination produite par une doctrine nouvelle (*Paulus*, 71). Il est évident qu'un pareil système d'interprétation fait violence au texte.

[2] Lenain de Tillemont prétend qu'Ananias était prêtre et probablement évêque de Damas (*Hist. eccl.*, t. I, p. 210). Il n'y a pas un trait du récit qui puisse faire supposer qu'il fût ancien de l'Eglise. Quant à la qualité de prêtre ou d'évêque, on sait ce que l'on doit en penser à cette époque.

[3] Gal. I, 17.

vangile dans ces mêmes synagogues où quelque temps auparavant il s'efforçait de recruter des adversaires fanatiques contre l'Eglise. Sa prédication y produisit un grand scandale. Le parti juif intolérant, furieux d'avoir perdu son chef, déchaîna contre lui les passions populaires et il n'échappa à la mort que par une fuite précipitée. Il se rendit à Jérusalem ; pour la première fois depuis sa conversion il rentrait dans cette ville où il n'était connu que comme le plus cruel des persécuteurs, comme le partisan le plus ardent du légalisme pharisaïque. Dieu lui réservait une douloureuse épreuve dans l'isolement où le laissa longtemps la défiance de l'Eglise. Au lieu d'un empressement affectueux il n'y rencontra qu'une crainte soupçonneuse. On ne voulait pas croire à une conversion si étonnante. Enfin il parvint à se lier avec Barnabas, prosélyte de l'île de Chypre, homme d'un esprit plus large que les Juifs de naissance, et il fut introduit par lui auprès des chrétiens. Mais il ne reçut aucune direction de la part des apôtres ; il ne vit que Pierre et Jacques, frère du Seigneur, et ce qu'il nous dit lui-même de son entrevue avec eux écarte absolument l'idée qu'il leur ait demandé une initiation quelconque à la doctrine évangélique [1] ; il affirme au contraire qu'il n'a point été leur disciple et qu'il a été éclairé directement de Dieu [2]. C'est à cette époque qu'il fut ravi en extase dans le temple et qu'il reçut une seconde fois le commandement de se tourner vers le monde païen [3]. Mais auparavant Saul se sentit pressé

[1] Gal. I, 19. — [2] Gal. I, 11. — [3] Actes XXII, 17, 22.

d'annoncer l'Evangile à Jérusalem ; il brûlait, comme à Damas, de confesser le divin Crucifié dans les lieux mêmes où il l'avait outragé et persécuté. Il s'adressa à ces mêmes hellénistes avec lesquels Etienne avait lutté, reprenant ainsi au point où il l'avait laissée l'œuvre de celui dont il avait demandé la mort avec rage. Contraste admirable, bien propre à apprendre à l'Eglise la fécondité du martyre et à relever à ses yeux la puissance de la grâce, qui du meurtrier d'Etienne avait fait son successeur! Saul rencontra la même inimitié qu'il avait soulevée autrefois contre son courageux devancier, et il dut fuir encore pour échapper à une mort prématurée. Il se rendit à Césarée, puis dans sa ville natale, où Barnabas vint le chercher pour le conduire à Antioche, au sein de la première Eglise recrutée parmi les païens. Saul s'y trouva dans le milieu le plus favorable à son développement ; il y prêcha l'Evangile avec zèle pendant une année et contribua à ce beau mouvement que nous avons dépeint, si important pour l'Eglise, puisque, pour la première fois, celle-ci se distingua par son nom du judaïsme. Saul fit encore un rapide voyage à Jérusalem pour y porter les offrandes que l'Eglise d'Antioche y envoyait en perspective de la famine annoncée par Agabus, et qui éclata sous Claude. Au retour de ce voyage Saul et Barnabas reçurent de l'Eglise d'Antioche, par suite d'une révélation directe du Saint-Esprit, avec l'imposition des mains, la mission de porter l'Evangile aux païens. C'est de ce moment que date à vrai dire l'apostolat de saint Paul. Il importe, avant d'aller plus loin, d'en saisir exactement le caractère.

On sait combien Paul a fréquemment insisté sur sa qualité d'apôtre, et avec quelle force il a repoussé toute infériorité vis-à-vis de ses collègues dans l'apostolat. « Ne suis-je pas apôtre? dit-il dans sa première lettre aux Corinthiens [1]; » ajoutant dans la seconde : « J'estime que je n'ai été en rien inférieur aux autres apôtres [2]. » D'un autre côté, nous savons que cette égalité était contestée à Paul par ses adversaires du parti judaïsant. On peut déjà conclure de cette opposition que son apostolat n'était pas tout à fait de la même nature que l'apostolat primitif. Cherchons par quel côté il lui ressemblait, et par quel côté il le dépassait.

Nous avons vu que l'apostolat était, non pas un sacerdoce nouveau, mais la représentation idéale de l'Eglise. L'apôtre était le chrétien d'office de la primitive Eglise, appelé à élever la vocation chrétienne à sa plus haute puissance; il était par là même le témoin de Jésus-Christ par excellence; car la mission spéciale de cette première génération de chrétiens était de conserver au monde le souvenir vivant du Rédempteur. Saint Paul, à cet égard, ne fait pas exception; il est, comme les douze, l'un des témoins accrédités du grand fait du salut; seulement la manière dont il est accrédité a un caractère particulier. Tandis que la condition essentielle pour prendre rang parmi les douze premiers apôtres était « d'avoir été avec Jésus-Christ depuis son baptême jusqu'à sa résurrection [3], » Paul ne peut invoquer aucune relation extérieure avec le Sauveur pendant les jours de

[1] 1 Cor. IX, 1. — [2] 2 Cor. X, 5. Comp. Rom. XV, 15, 16. Gal. I et II.
[3] Actes I, 21, 22.

sa chair; il n'a pas vu le Christ historique, si l'on peut ainsi parler, il n'a vu que le Christ glorifié, le Christ éternel. Cette vue n'a pas été une simple vision, elle a été miraculeuse, positive; elle confère à saint Paul une autorité égale à celle des douze apôtres. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il représente plus directement par là les nombreuses générations de chrétiens qui n'ont pas entretenu des rapports extérieurs avec le Sauveur au temps de son incarnation. En outre, il ne se rattache en rien à ce nombre symbolique de douze qui rappelait l'ancien Israël. Il est l'apôtre de l'Eglise en tant qu'elle déborde le cadre du judaïsme, l'apôtre de l'humanité bien plus que celui d'un peuple. Enfin, il n'a point reçu sa charge par transmission; c'est Ananias, un simple fidèle, qui lui a imposé les mains. Son apostolat lui a été conféré par une révélation directe; il ne se rapporte à aucune institution positive, mais il se démontre par ses glorieux résultats. Paul représente essentiellement le côté réformateur dans l'Eglise. Il inaugure l'apostolat « de la démonstration d'esprit et de puissance, » celui duquel procèdent en définitive la plupart des charges, celui qui, quand il le faut, brise les cadres ecclésiastiques imparfaits, et qui ne procédant pas des institutions ne leur est point asservi. N'oublions pas que saint Paul, tout en étant le représentant de l'Eglise dans son libre développement, puisait une autorité spéciale dans la mission directe que Dieu lui avait conférée par révélation[1].

[1] M. Schérer, dans un article sur l'apostolat en général et sur celui de

Il reste une question préliminaire à élucider. Paul déclare, dans son épître aux Galates, que l'Evangile qu'il annonce ne vient d'aucun homme : « Je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, dit-il, mais je l'ai reçu par la révélation de Jésus-Christ[1] ». Devons-nous conclure de ces paroles que Paul a reçu par révélation directe toute la divine histoire du salut? Nous ne le pensons pas. Jamais Dieu ne fait de miracles inutiles. Il ne communique pas magiquement ce qui peut être acquis par les voies naturelles. Rien ne nous empêche d'admettre que saint Paul ait obtenu la connaissance du fond de l'Evangile par ses entretiens avec Ananias et les autres disciples de Damas. Il est probable aussi qu'il aura puisé par lui-même aux sources les plus riches. Peut-être a-t-il eu entre les mains l'une de ces relations écrites dont parle saint Luc, et qui circulèrent de bonne heure dans les Eglises. Quand Paul parle de son Evangile, il désigne par là sa manière de présenter la vérité, et surtout ses vues profondes sur l'ancienne et la nouvelle alliance, sur la loi et la justification par la foi. Il ne reçut d'aucun homme ces grandes vérités : le Saint-Esprit les lui donna. Nous voyons en effet que la révélation qu'il reçut dans le temple de Jérusalem, portait précisément sur sa mission au milieu des païens[2]; elle impliquait par

saint Paul (*Revue de théologie*, t. III, 6e livraison), attribue à une fausse idée de l'Apôtre sur l'apostolat en général tout ce qu'il dit en faveur de son autorité. Il nous semble qu'il eût pu facilement éviter cette extrémité en admettant cet élargissement de l'apostolat primitif, qui devait conduire à la vraie succession apostolique qui appartient à l'Eglise chrétienne prise dans son ensemble.

[1] Gal. I, 11, 12. — [2] Actes XXII, 21.

là même un développement nouveau dans ses idées. Paul nous apprend lui-même que ce qu'il appelait « le mystère révélé ces derniers temps, » portait sur la vocation des Gentils [1]. La connaissance approfondie qu'il avait de l'impuissance du judaïsme, rapprochée de la merveilleuse et soudaine délivrance qui lui avait été accordée, devait l'amener, sous l'action fécondante de l'Esprit divin, à l'intelligence complète du rapport des deux alliances. La grande antithèse de la loi et de la grâce n'avait-elle pas été réalisée dans sa vie avant d'être commentée par ses écrits?

§ 2. — *Premier voyage de saint Paul.*

Jusqu'au moment où il reçut la délégation de l'Eglise d'Antioche, Saul s'était borné à annoncer l'Evangile aux Juifs et aux prosélytes. Il n'aborda le vaste champ de la mission parmi les païens qu'à son premier voyage. Ce voyage eut une grande importance pour Saul et pour l'Eglise. Il provoqua les discussions qui devaient aboutir au concile de Jérusalem, et amener par là une première solution de la question qui avait déjà soulevé tant d'orages parmi les chrétiens. Saul et Barnabas partirent d'Antioche, accompagnés de Jean, surnommé Marc [2]. C'était un disciple de Jérusalem, fils de cette Marie dans la maison de laquelle l'Eglise était réunie en prières pour demander la délivrance de Pierre [3]. Il paraît avoir été converti par Pierre, qui l'appelle son

[1] Eph. I, 9, 10.— [2] Actes XIII, 5.— [3] Actes XII, 12.

fils [1]. Plus tard il fut son interprète [2]. Tout démontre qu'à cette époque il était encore fortement imbu des préjugés d'un christianisme judaïsant. Il n'était pas alors à la hauteur de saint Paul; aussi se sépara-t-il bientôt de lui. Il est possible qu'à son retour il ait contribué par ses récits à provoquer la lutte entre l'Apôtre et les chrétiens étroits de Jérusalem. Il faut bien qu'il y ait eu quelque grave différend entre eux pour que Paul ait mieux aimé se séparer de Barnabas que de s'adjoindre de nouveau son parent. Nous apprenons par ses épîtres que ce différend ne fut que momentané; car Marc reparaît plus tard parmi ses compagnons [3]. Barnabas étant originaire de Chypre, les délégués d'Antioche se rendirent tout d'abord dans cette île. Ils la traversèrent dans toute sa longueur. Après un court séjour à Salamine, ils se rendirent à Paphos, ville rebâtie sous Auguste. C'est dans ces lieux souillés par toutes les infamies du culte d'Astarté que Paul fit sa première conquête sur le paganisme. Le plus haut dignitaire de la contrée, le proconsul Serge Paul [4], était un de ces hommes qui, fatigués du polythéisme occidental, cherchaient dans les religions orientales, et en particulier dans le judaïsme, la satisfaction de leurs aspirations secrètes. Cette disposition l'avait rendu accessible aux

[1] 1 Pierre V, 13. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXIX. — [3] Phil. 24. 2 Tim. IV, 11. Col. IV, 10.

[4] Serge Paul est appelé ἀνθύπατος. Ce titre correspond à proconsul. Il était affecté au gouverneur des provinces sénatoriales, tandis que les gouverneurs des provinces relevant directement de l'empereur s'appelaient propréteurs. L'île de Chypre commença par être, sous Auguste, une province sénatoriale (Dion Cassius 53, 2); mais elle fut plus tard (Dion Cassius 54, 4) donnée au sénat. Luc est dans cette circonstance d'une minutieuse exactitude (Wieseler, *Chronologie des apostolisch. Zeitalt.*, p. 225).

tromperies d'un magicien juif nommé Elymas, qui, semblable à Simon de Samarie, exploitait les besoins religieux de son temps par d'indignes tromperies. Cependant il ne s'était pas laissé complétement séduire par l'imposteur; car il se hâte de mander auprès de lui Saul et Barnabas. Elymas essaye de détourner le proconsul de la foi; mais, repris sévèrement par Paul, il est frappé d'une cécité subite, et il apprend sur lui-même, et à ses dépens, quelle est la différence entre les sortiléges de la magie et les vrais miracles. Le proconsul est gagné à Jésus-Christ, non pas tant par le prodige dont il a été témoin que par la beauté de la doctrine qui lui a été prêchée [1].

De l'île de Crète, Paul et Barnabas repassent en Asie Mineure. Ils ne font que traverser Perge, où Marc les abandonne, et ils se rendent à Antioche de Pisidie, ville importante bâtie, comme l'autre Antioche, par Séleucus Nicator. Une colonie juive nombreuse s'y était établie. C'est à elle que Paul s'adresse tout d'abord. Il s'est

[1] Actes XIII, 12. L'historien sacré substitue dès lors le nom de Paul à celui de Saul (Actes XIII, 9). On connaît l'interprétation ingénieuse de Jérôme : « Apostolus a primo ecclesiæ spolio proconsule Sergio victoriæ suæ tropæa retulit, erexitque vexillum ut Paulus ex Saulo vocaretur. » (*De viris illustrib.*) Le nom de Paul aurait été emprunté à Serge Paul, d'après ce Père, en signe de la victoire de l'apôtre comme un trophée de ce premier triomphe sur le paganisme. Mais Jérôme n'a pas remarqué que Luc ne dit point que Saul ait changé de nom dans cette circonstance : il dit simplement d'une manière générale que Saul s'appelait aussi Paul. Il ne faut pas confondre le moment où ce nom figure dans le récit avec le moment où il fut pris par l'Apôtre. D'autres commentateurs ont voulu voir dans le nom de Paul le nom pris par Saul après sa conversion, Paul signifiant petit, humble, chétif, et ils invoquent le passage 1 Cor. XV, 9. Mais alors Luc eût parlé de ce changement de nom lors de la conversion de l'Apôtre. Nous sommes plutôt porté à penser que le nom de Paul était la forme hellénistique du nom de Saul. L'Apôtre le porte plus habituellement depuis qu'il entre en contact avec les païens.

toujours conformé dans ses voyages missionnaires à l'ordre suivi par Dieu lui-même dans le don de ses révélations. Il croyait devoir porter l'Evangile premièrement à ceux qui avaient reçu dans la loi et les prophètes une préparation directe à la foi chrétienne. On sait d'ailleurs quelle tendre affection il éprouvait pour son peuple et quel patriotisme élevé se mêlait à sa largeur chrétienne. La synagogue d'Antioche paraît avoir été librement fréquentée par la population païenne, c'est du moins ce que semble prouver la composition de l'auditoire auquel Paul annonça l'Evangile [1]. Le judaïsme était ainsi mis en présence du paganisme, et l'Eglise chrétienne allait apprendre par un fait significatif et décisif de quel côté elle trouverait le plus d'accès. Pour la première fois les deux grandes fractions religieuses de l'humanité étaient appelées le même jour à prendre position vis-à-vis du christianisme. C'est donc un moment solennel dans l'histoire de l'âge apostolique.

Dès que la parole a été offerte à Paul, il se tourne vers ses compatriotes, et leur adresse l'appel le plus sérieux, le plus émouvant. Le plan de son discours, dont nous n'avons évidemment que les traits généraux, est admirablement approprié à son but. Parlant à des Juifs, il se place sur le terrain de l'ancienne alliance. Il établit d'abord la filiation historique du Christ. De même que les rois ont succédé aux juges, de même le fils de David a succédé aux rois pour inaugurer une royauté nouvelle [2].

[1] Actes XIII, 44, 45. — [2] Actes XIII, 23.

Le dernier des prophètes, Jean-Baptiste, l'a reconnu pour le Messie [1]. Si l'on objecte sa mort ignominieuse, cette mort même faisait partie des prophéties qui le concernaient. Chaque sabbat, dans toutes les synagogues, on lit les divers oracles qui l'annonçaient. D'ailleurs, il est ressuscité, ses disciples l'ont vu, et ce glorieux fait, déjà annoncé par les prophètes, est le gage de l'accomplissement des promesses [2]. Jusqu'ici Paul a développé le même fond d'idées qui se retrouve dans tous les discours de Pierre. Il ne pouvait agir autrement puisqu'il s'adressait à des Juifs, mais sa conclusion est tout à fait neuve. Pour la première fois il proclame l'impuissance du judaïsme et le salut par la foi. « C'est par lui, dit-il, que tous ceux qui croient sont justifiés de toutes les choses dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse. » Il termine en rappelant à ses auditeurs combien leur responsabilité est redoutable. Ce discours produisit une impression profonde.

Tandis que les païens étaient remplis d'enthousiasme, la majorité des Juifs éprouvait une sourde colère. Ils ne se continrent plus le sabbat suivant, quand ils virent l'affluence des païens dans leur synagogue. Paul leur avait fourni une admirable occasion de décliner la responsabilité qui pesait sur leur peuple depuis la crucifixion de Jésus-Christ. Bien loin d'en profiter, ils ratifient par leur conduite le crime de leurs compatriotes ; ils révèlent une fois de plus l'orgueil intraitable de leur race, au même moment où des païens ignorants écoutent l'E-

[1] Actes XIII, 25. — [2] Actes XIII, 32-38.

vangile avec empressement. Aussi Paul et Barnabas sont remplis d'une sainte indignation; la résistance des Juifs leur arrache cette parole, dont la portée est incalculable : « Voici, nous nous tournons vers les Gentils! » C'est une ère nouvelle qui s'ouvre pour l'Eglise. Les païens reconnaissants se pressent en foule autour des apôtres, les conversions se multiplient; mais aussi la persécution excitée par les Juifs éclate avec fureur, et Paul et Barnabas doivent quitter cette contrée, où ils laissent de nombreux néophytes. En partant ils secouent la poussière de leurs pieds, et cet acte symbolique est une preuve nouvelle que la rupture entre l'Eglise et la synagogue est accomplie.

A Iconie, ville voisine, les mêmes scènes se renouvellent. L'Evangile est prêché avec succès aux païens, mais les Juifs exaspérés se liguent avec quelques fanatiques[1], et les apôtres n'échappent à la mort que par la fuite. Ils ne poursuivent pas plus loin leur voyage en Asie Mineure; mais ils prennent le chemin du retour en passant par les villes de Lycaonie, Derbe et Lystre; bâties non loin des montagnes d'Isaurie.

Le peuple de ces contrées était inculte et grossier; il avait conservé le paganisme antique avec toutes ses fables. Il était connu par son fanatisme; il portait dans ses idées religieuses la même passion sauvage que le peuple phrygien dont il était le plus proche voisin. Le culte de Jupiter et de Mercure était en faveur dans ces contrées. On sait que la fable de Philémon et Baucis fait

[1] Actes XIV, 3.

apparaître ces deux divinités en Phrygie. Un temple de Jupiter avait été bâti aux portes de Lystre[1]. Un tel peuple devait aimer passionnément le merveilleux : aussi la guérison miraculeuse d'un impotent opérée par Paul excita le plus vif enthousiasme. On s'écria de toutes parts : Les dieux sont descendus vers nous, et on donna à Paul et à son compagnon les noms vénérés de Mercure et de Jupiter. Ne possédant pas la langue du pays[2], les apôtres ne se doutèrent de ces hommages idolâtres que quand ils virent le prêtre des faux dieux s'approcher d'eux avec les couronnes sacrées et les taureaux des sacrifices. Rien n'égala leur douleur et leur indignation. Déchirant leurs vêtements, selon la mode juive, ils repoussent avec énergie ces hommes impies. « Nous ne sommes que des hommes, s'écrient-ils, des hommes sujets aux mêmes infirmités que vous[3]. Ils pressent leurs auditeurs de croire au vrai Dieu. Nous retrouvons déjà dans les paroles de Paul cette belle pensée, souvent développée par lui, qu'avant Jésus-Christ Dieu ne s'est pas seulement occupé des Juifs, mais qu'il a aussi donné aux païens, dans les bienfaits de sa providence, une révélation qui avait sa valeur préparatoire[4]. Il était désormais facile aux Juifs des villes voi-

[1] Actes XIV, 13.

[2] Le peuple parle devant Paul et Barnabas en langue lycaonienne (Actes XIV, 11). Ils appellent dans cette même langue Barnabas Jupiter et Paul Mercure. Et pourtant Barnabas et Paul ne se doutent de la chose que bien plus tard : il faut qu'on leur apprenne les sentiments du peuple (Actes XIV, 14). Il est évident qu'ils ne comprenaient pas la langue. C'était plutôt un patois grec qu'une langue; il est probable que le peuple connaissait la langue hellénique, puisque le discours de Paul est immédiatement compris.

[3] Actes XIV, 15. — [4] Actes XIV, 17, 18.

sines de soulever contre les apôtres un peuple déjà mécontent ; Paul fut lapidé, traîné comme mort hors de la ville, et il ne se releva que par miracle. Après avoir traversé rapidement les villes où ils avaient annoncé l'Evangile et y avoir présidé à l'élection d'anciens, Paul et Barnabas s'embarquèrent à Attalie pour retourner à Antioche. Leur premier voyage missionnaire était terminé, et ils en résumèrent les glorieux résultats par cette grande parole : « La porte de la foi est ouverte aux nations [1]. »

Ce voyage avait confirmé par des faits éclatants toutes les révélations que Paul avait reçues. Il savait maintenant, par la conversion du proconsul Serge Paul et par le succès de sa prédication à Antioche de Pisidie, que des besoins profonds existaient chez les Gentils, et que le monde païen attendait le salut à sa manière. Mais en même temps il s'était heurté contre le fanatisme populaire et il savait désormais ce qu'il en coûte de lui résister, comme aussi de combattre l'opiniâtreté et l'orgueil de ses compatriotes. Il revenait avec des notions plus précises sur sa vocation, mais sans aucune illusion sur les périls et les souffrances qui l'attendaient et sans doute avec la persuasion de payer plus tard de son sang sa fidélité à la vérité. Mais les beaux succès qu'il venait de remporter, comme aussi les flétrissures de Jésus-Christ qu'il portait déjà sur son corps meurtri, lui donnaient le droit d'être écouté à Jérusalem comme à Antioche; Dieu l'avait proclamé apôtre d'une manière

[1] Actes XIV, 27.

éclatante. Il était prêt pour la grande lutte intérieure de l'Eglise, après avoir si puissamment servi la cause commune dans la lutte extérieure[1].

[1] Baur (*Paulus,* p. 91) ne voit dans le récit du premier voyage de Paul qu'une contrefaçon habile des miracles et des discours de saint Pierre pendant le première époque de l'âge apostolique. Ainsi le châtiment d'Elymas correspondrait à celui de Simon le Magicien et la guérison de l'impotent de Lystre à la guérison du paralytique de la Porte belle du Temple. Quant aux discours de Paul, ils ne sont que de pâles imitations de ceux de Pierre. Pour ce qui concerne ce dernier point, nous nous contentons de rappeler l'analyse que nous avons donnée du discours de Paul à Antioche de Pisidie. Il est très naturel que dans la première partie du discours, parlant à des Juifs, il emploie un mode d'argumentation analogue à celui dont Pierre se sert en présence des mêmes adversaires. Quant aux miracles de Paul, quelle difficulté y a-t-il donc à admettre que deux magiciens et deux paralytiques se soient rencontrés sur le chemin de deux apôtres? Si l'on consulte attentivement le récit sacré, on reconnaîtra des différences notables entre les deux séries de faits. Quelle histoire subsisterait devant une telle critique?

CHAPITRE IV.

LES DEUX CONFÉRENCES DE JÉRUSALEM ET LA DISPUTE D'ANTIOCHE.

—

§ I. — *Les deux conférences.*

L'église chrétienne était arrivée à un moment décisif. Elle était descendue depuis longtemps de la paisible chambre haute de Jérusalem. D'orageuses discussions avaient commencé à la troubler et devaient recevoir leur solution. Il s'agissait de savoir qui l'emporterait, du christianisme judaïsant ou du christianisme plus libéral qui prédominait dans les Eglises sorties du sein du paganisme. Elles avaient fait un grand pas dans la voie de l'émancipation, en abolissant la circoncision pour les païens convertis et en les mettant ainsi sur le même rang que les Juifs de naissance. Cette innovation avait été introduite par Paul, et elle supposait de sa part une autorité égale à celle des douze apôtres. De là deux questions brûlantes, qui agitaient et passionnaient les esprits. La première portait sur la circoncision. Est-il bien permis, se demandait-on, d'abroger une institution vénérable, consacrée par la pratique de l'Eglise! Il ne

s'agissait plus seulement d'un fait isolé comme à l'époque de la conversion de Corneille. Ce n'était plus une seule famille qui recevait le baptême : c'étaient des milliers d'incirconcis. La seconde question concernait l'apostolat de Paul. Avait-il le droit d'user d'une liberté aussi grande dans le champ d'action qu'il s'était choisi? Pouvait-il ainsi, sans s'être entendu avec l'Eglise de Jérusalem, opérer d'aussi importantes réformes? En d'autres termes, était-il véritablement apôtre? De ces deux questions, l'une était d'un intérêt général et l'autre personnelle à Paul. Il convenait de traiter la première à la face de toute l'Eglise, tandis que la seconde par sa nature délicate réclamait une discussion intime. Il y eut donc deux genres de conférences qui eurent lieu simultanément à Jérusalem, des conférences privées entre les apôtres [1], puis des conférences publiques auxquelles l'Eglise entière prit part [2].

Mais avant de suivre ces importants débats il est nécessaire de nous orienter en quelque sorte au milieu des diverses tendances qui se trouvaient en présence. On a prétendu qu'au fond la lutte était entre saint Paul et les autres apôtres, qui n'auraient dépassé en rien les idées judaïques. Cette hypothèse a contre elle aussi bien les déclarations explicites de saint Paul que le récit de Luc. Nous avons déjà esquissé l'histoire de l'Eglise de Jérusalem jusqu'à cette époque. Nous avons vu que, tout en continuant à pratiquer les observances légales, elle avait le sentiment de former une société à part, fondée sur la

[1] Gal. II, 1-11. — [2] Actes XV, 6.

foi en Jésus-Christ. Elle s'était déjà donné une première organisation. Elle avait aussi admis en principe la vocation des païens, sans avoir saisi toutes les conséquences qui découlaient de cette concession. La majorité des chrétiens de cette Eglise subissait l'influence de Jacques, le frère du Seigneur. On ne peut attribuer à aucun des apôtres l'opposition soulevée contre Paul à Jérusalem. Il nous apprend dans sa lettre aux Galates avec quelle promptitude ils lui tendirent la main d'association[1]. Mais l'Eglise primitive, pas plus qu'aucune autre, n'a pu se préserver absolument de l'invasion des tendances sectaires. Il suffisait de quelques hommes étroits et passionnés pour y semer le trouble. On comprend que de tels hommes fussent entrés dans son sein avec la multitude de ceux qui furent baptisés dans les premiers temps. L'esprit du pharisaïsme est immortel sur la terre; il sait prendre toutes les formes, il n'est donc pas étonnant de le retrouver dans l'Eglise même qui était persécutée par les pharisiens. Ces hommes étroits essayaient de transporter dans la religion nouvelle, à la faveur du respect et de l'affection témoignés par les chrétiens pour le judaïsme, l'orgueil et les préjugés des Juifs de la décadence. Ils se montraient les partisans fanatiques des antiques priviléges d'Israël, comme il était naturel de l'attendre de leurs préjugés nationaux et de leur bigotisme intolérant. Paul n'hésite pas à les appeler de faux frères[2]. Ils avaient appris avec indignation les résultats de son premier voyage mis-

[1] Gal. II, 9. — [2] Gal. II, 4.

sionnaire. Plusieurs d'entre eux se rendirent à Antioche [1] pour épier la conduite de leur adversaire, combattre ses vues et saisir sur le fait en quelque sorte la pratique libérale qui s'était introduite dans les Eglises formées sous son influence. Ils s'attaquèrent à la fois à la personne et aux principes de l'Apôtre, contestant son autorité et défendant à outrance la permanence de la circoncision [2]. Il était impossible à Paul et à ses partisans de ne pas résister énergiquement à de telles prétentions, et probablement d'après ses conseils l'Eglise d'Antioche décida de porter la question devant l'Eglise de Jérusalem. N'oublions pas cette circonstance; elle est importante, car elle prouve que l'Eglise de Jérusalem était complétement en dehors de la discussion, que ceux qui l'avaient soulevée n'avaient aucun droit de parler en son nom et qu'au contraire les chrétiens d'Antioche avaient toute confiance en elle. Saint Paul lui-même distingue entre la conférence intime et la conférence publique. « J'exposais, dit-il, aux fidèles [3], et *en particulier* à ceux qui sont le plus considérés [4], l'Evangile que je prêche parmi les Gentils. » Ce moment était solennel pour l'Apôtre; c'était une crise décisive de laquelle son autorité devait ressortir ou gravement compromise ou sanctionnée devant l'Eglise. Il s'agissait pour lui, comme il le dit lui-même, de savoir s'il avait couru en vain [5]; en d'au-

[1] Actes XV, 1. Gal. II, 4. — [2] Actes XV, 1.
[3] Ceci concerne la conférence publique.
[4] Κατ' ἰδίαν, Gal. II, 2. Ce trait se rapporte à la conférence privée.
[5] Gal. II, 2.

tres termes, si on reconnaîtrait ou non son apostolat. Paul posa la question dans des termes qui n'admettaient pas l'équivoque; il avait amené avec lui un jeune Grec converti nommé Tite, qui n'avait point été circoncis. En le conduisant à Jérusalem, il rompait ouvertement avec le parti judaïsant; il affirmait son droit et s'emparait de la liberté qui lui était contestée.

Il nous est facile de nous représenter quels furent les points débattus dans les conférences particulières. La polémique ultérieure de saint Paul nous fournit de précieux renseignements à cet égard, car ses adversaires lui lancèrent toujours les mêmes accusations. La grande objection contre son apostolat était tirée de la différence qui existait entre lui et les apôtres primitifs. Il n'avait pas, comme eux, vécu avec Jésus-Christ, car il était encore un violent persécuteur de l'Eglise quand ses devanciers la gouvernaient avec autorité. Paul répondait à cette objection en déclarant que « Dieu n'a point acception de personnes[1] » et qu'on n'a pas à rechercher ce qu'ont été autrefois ses instruments.

A ceux qui exigeaient que Paul eût reçu son apostolat par voie de transmission directe des mains des douze apôtres primitifs, il répondait avec autant de franchise que de force : « Ils ne m'ont rien communiqué [2]. » Il n'a donc demandé aucune autorisation à ses devanciers pour marcher dans sa voie. Bientôt la question s'élargit; de personnelle elle devient générale. Paul l'élève à la hauteur des grands principes qui inspiraient

[1] Gal. II, 6.
[2] Οὐδὲν προσανέθεντο, Gal. II, 6.

toute sa prédication. Il invoque en faveur de son apostolat cette libre et souveraine grâce de Dieu, qui n'est liée à aucun précédent, à aucun mérite, à aucune institution. La même grâce qui l'a fait chrétien, l'a fait apôtre. Après avoir fait le plus, elle pouvait bien faire le moins. Son titre vaut celui des douze. Sans la grâce, Pierre ne serait pas plus apôtre que lui ; il a donc un titre égal au sien [1]. On demandait sans doute à quels signes on pouvait reconnaître ce second apostolat? L'Apôtre répond que ces signes n'ont rien d'arbitraire. Ils doivent être aussi éclatants que la lumière du jour. La grâce qui fait le chrétien se dénote par ses résultats, par son efficace. De même en est-il de la grâce qui fait l'apôtre. Qu'on juge celui-ci à ses dons! « Celui qui a agi efficacement dans Pierre pour le rendre apôtre des Juifs, a agi efficacement en moi pour me rendre apôtre des Gentils [2] ». Paul mettait en présence des Eglises fondées par Pierre celles qu'il avait fondées lui-même. Il montrait, en regard de la mission de Jérusalem et de Samarie, la mission d'Antioche, de Paphos, d'Iconie, de Derbe et de Lystre, et toutes ces jeunes et florissantes Eglises formées par lui. A quoi serait-il possible de reconnaître l'efficace de la grâce si ce n'est à de pareils signes, et qui oserait contester la légitimité d'un apostolat si fructueux?

Cette argumentation de Paul parut irrésistible aux hommes que l'on pouvait regarder comme les arbitres du différend, grâce à la considération extraordinaire

[1] Gal. II, 8. — [2] Gal. II, 8.

dont ils jouissaient. Il faut être bien décidé à plier l'histoire au gré d'opinions préconçues pour prétendre que Jacques, Pierre et Jean étaient à la tête des adversaires de Paul, alors que ce dernier distingue nettement entre eux et les faux frères qui l'ont calomnié, et qu'il déclare explicitement qu'ils se sont empressés de reconnaître son apostolat[1]. Le résultat de la conférence est clairement indiqué dans la lettre aux Galates. Les apôtres se partagent le champ de la mission chrétienne, ou plutôt acceptent le partage déjà fait par Dieu. Tandis que Pierre et Jacques, continueront à se consacrer principalement aux Juifs, Paul et Barnabas se tourneront vers les païens; mais ils n'en seront pas moins unis dans cette division du travail, et Jacques et Pierre recommandent à Paul de se souvenir des pauvres Eglises de Palestine, et de leur envoyer les offrandes des jeunes Eglises conquises sur le paganisme. Quel admirable moyen de conserver l'union dans la diversité! La charité sert de lien aux Eglises sans qu'il soit nécessaire de leur faire porter le joug d'une unité extérieure et légale. Personne ne contestera l'importance de cette conférence; elle avait amené la reconnaissance du libre apostolat de Paul; elle avait fourni par avance une sanction au ministère de ceux qui ont été appelés par Dieu, dans le cours des temps, à rompre l'enchaînement des délégations régulières.

A côté des conférences particulières, l'Eglise de Jérusalem eut des conférences publiques, non plus sur la

[1] Gal. II, 9.

question de l'apostolat de Paul, mais sur l'admission des païens dans l'Eglise. On leur a donné le nom emphatique de concile de Jérusalem ; il n'y avait pas de meilleur moyen de faire ressortir le contraste entre ce premier des conciles et ceux qui l'ont suivi. Il en diffère aussi bien par sa composition que par le mode de ses délibérations et par ses résultats. Nous n'avons pas ici une assemblée cléricale, décidant souverainement des points de doctrine. On voit près des apôtres les anciens, et après les anciens la multitude des fidèles. Tous les chrétiens prennent part à la conférence, parce que tous s'intéressent également à la question posée[1]. Le concile de Jérusalem a un caractère essentiellement démocratique. Dans un temps où le niveau de la vie religieuse était si élevé, il n'y avait nul danger qu'une libre discussion compromît les plus graves intérêts de l'Eglise. Celle-ci n'avait pas encore ouvert sa porte à la foule confuse des chrétiens de nom. Si l'on demande où était le droit des fidèles, qui n'étaient ni anciens ni apôtres, de siéger dans le premier concile, nous n'aurons pas besoin d'invoquer la constitution générale de l'Eglise à cette époque. Il nous suffira de rappeler qu'il n'était pas un seul de ces chrétiens qui ne fût disposé à marcher au martyre. Ceux qui sont prêts à mourir pour l'Eglise ont vocation pour la diriger. Rien n'est plus propre à dissiper les fausses idées sur la charge apostolique que de considérer le rôle des apôtres au concile de Jérusalem. S'il était vrai qu'ils formassent une sorte de collége gouvernant

[1] Σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, Actes XV, 22.

autocratiquement l'Eglise et décidant toutes les questions de doctrine et de pratique par leur infaillibilité personnelle, on les aurait vus se rassembler entre eux et prendre un arrêté qui eût décidé le point contesté. Ils eussent inauguré la voie où se sont engagés leurs prétendus successeurs; ils eussent réglé sans appel le mode d'admission des païens convertis. Au lieu d'un coup d'autorité apostolique nous avons une libre délibération à laquelle les apôtres prennent part comme les autres chrétiens, sans qu'ils invoquent des droits particuliers pour imposer leur opinion. Bien plus, l'homme le plus influent de la conférence, celui dont l'avis prédomine, n'est pas un apôtre : c'est Jacques, frère du Seigneur, l'un des anciens de l'Eglise de Jérusalem. Les partisans de la hiérarchie prétendent que Pierre avait la présidence du concile. Ils se fondent sur le fait qu'il a développé son opinion avant les autres apôtres, et ils ne voient pas qu'ils tranforment, comme toujours, la bouillante ardeur de son caractère en droit de primauté. Il n'est point exact, du reste, de prétendre que Pierre a ouvert les conférences. Les débats étaient commencés depuis longtemps lorsqu'il prit la parole. « Après une grande dispute, dit saint Luc, Pierre se leva[1]. »

On ne saurait trop admirer l'esprit de largeur qui présida aux délibérations du concile de Jérusalem. Nous avons déjà fait ressortir l'importance du point débattu. On ne peut contester qu'il n'y ait eu des divergences assez marquées dans l'assemblée, même en ne tenant

[1] Actes XV, 7.

pas compte du parti des fanatiques. Entre Paul et Jacques, la différence était grande, bien que l'un et l'autre fussent d'accord pour aimer également Jésus-Christ. Pierre, déjà éclairé par une révélation, occupait une position intermédiaire. La masse des chrétiens penchait vers Jacques. Si chacun s'était renfermé dans son idée particulière, un schisme déplorable serait, à coup sûr, sorti de ces conférences. Mais la discussion fut conduite dans un esprit de liberté chrétienne, qui conjura tous ces dangers. La conférence commença par un débat violent et confus[1]. Sans doute les accusateurs de Paul et de Barnabas y prirent la plus grande part. Ce fut le premier choc des opinions contraires. Il était naturel que Pierre, qui avait vu le Saint-Esprit descendre sur les païens convertis, intervînt promptement dans la discussion. Il se contenta de rappeler les faits dont il avait été témoin, et d'en tirer les conséquences qui en découlaient. Puisque Dieu, disait-il, n'a point fait de différence entre les chrétiens sortis du paganisme et ceux qui avaient suivi scrupuleusement les pratiques du judaïsme, pourquoi leur imposer, dans les cérémonies légales, un joug inutile, un joug qu'aucun de nous n'a pu porter? Le salut n'est pas rattaché à la loi cérémonielle, mais il est un don de la grâce de Dieu[2]. Pierre, sans aborder la question brûlante de la circoncision, se contenta de poser en principe que la loi cérémonielle, dans son ensemble, ne saurait être imposée aux païens convertis.

[1] Actes XV, 7. — [2] Actes XV, 7-12.

Paul et Barnabas prennent la parole aussitôt après Pierre. Ils racontent les beaux résultats de leur mission en Asie Mineure. Ils peignent, sans doute avec feu, l'empressement des païens à écouter l'Evangile; ils mettent en regard l'endurcissement des Juifs. Ils montrent Serge Paul converti à Paphos; ils retracent le zèle et la charité des Eglises qu'ils ont laissées comme de brillantes lumières au milieu des ténèbres et de la corruption du paganisme asiatique[1]. L'assemblée est émue et réjouie. Mais aucun des chrétiens connus par leur attachement particulier au judaïsme n'avait encore émis son opinion. C'est eux pourtant qu'il importait le plus d'entendre, car ils formaient la majorité. Jacques, le frère du Seigneur, était le réprésentant de ces hommes sincères qui ne se sentaient pas libres d'abandonner pour eux-mêmes les cérémonies de la loi. Il remplit dans cette circonstance la mission qui lui avait été spécialement dévolue; il servit à ménager la transition entre l'ancienne loi et la loi nouvelle, entre la servitude légale et la liberté évangélique. On sent, en l'entendant, qu'il n'est pas encore arrivé au point de vue de Pierre et de Paul. Les oracles des prophètes ont plus de poids à ses yeux, pour établir la vocation des païens, que les grands principes de la nouvelle alliance[2]. La conclusion naturelle des discours de Pierre et de Paul aurait été l'abrogation complète de toute prescription légale pour les païens convertis. Jacques ne va pas si loin. Il veut d'abord que les chrétiens issus du judaïsme continuent à

[1] Actes XV, 12. — [2] Actes XV, 15-18.

en observer toutes les ordonnances. Ils n'ont pas besoin de directions, puisqu'ils ont la loi de Moïse, qui est lue en tout lieu, chaque sabbat, dans les synagogues[1]. Quant aux chrétiens sortis du paganisme, Jacques propose un moyen terme. Il ne demande pas qu'on les contraigne d'être circoncis et qu'on les soumette à toutes les cérémonies légales. Il veut uniquement qu'on les astreigne aux conditions qui étaient imposées aux prosélytes de la porte, et qui témoignaient de leur renonciation aux coutumes païennes[2]. « Il faut leur mander, dit Jacques, de s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, de l'impureté, des choses étouffées et du sang. » La première interdiction est expliquée par l'horreur des Juifs pour l'idolâtrie et tout ce qui s'y rapporte. La seconde avait sa raison d'être dans la corruption épouvantable du paganisme. Le relâchement des mœurs avait amené une tolérance excessive pour la débauche, et la conscience païenne était surtout faussée à cet endroit. On n'a qu'à parcourir les épîtres de Paul pour se convaincre qu'une pareille recommandation était très opportune[3]. La troisième interdiction, celle des choses étouffées et du sang, se rapporte au commandement donné par Dieu à Noé aussitôt après le déluge[4]. On distinguait en effet entre les ordonnances révélées à Moïse et les ordonnances révélées à Noé; ces dernières constituaient le

[1] Actes XV, 21.
[2] Thiersch, p. 127.
[3] On a cherché à tort un sens profond dans cette seconde interdiction, comme si elle portait sur les secondes noces ou sur les mariages aux degrés prohibés par le Lévitique (Lév. XVIII).
[4] Genèse IX, 4, 5.

judaïsme à sa plus faible puissance; on en réclamait l'observation de la part des prosélytes de la porte. On comprend donc que Jacques y ait trouvé le moyen terme, qui devait éviter toute rupture.

On a prétendu que Jacques ne faisait aucune concession réelle par cette proposition, et qu'en réalité il ménageait le triomphe du parti judaïsant. Mais n'était-ce donc rien que d'assimiler les chrétiens sortis du paganisme, et qui n'avaient rempli que les conditions exigées des prosélytes de la porte, aux prosélytes de la justice et aux Juifs de naissance? N'était-ce rien que de consentir à admettre des incirconcis dans l'Eglise? Qu'on se rappelle l'origine du débat, qui portait précisément sur la question de la circoncision, et l'on reconnaîtra que la solution proposée par Jacques donnait pleinement gain de cause à Paul et à Barnabas, tout en accordant une satisfaction légitime aux chrétiens juifs. La conférence se rangea tout entière du côté de Jacques, et on décida l'envoi de délégués à Antioche, munis d'une lettre circulaire renfermant la décision prise en commun à Jérusalem. Cette lettre est un modèle de largeur chrétienne. Elle n'est point accompagnée d'anathèmes; elle n'a pas même le ton du commandement; ce n'est point la promulgation d'un décret. Après avoir exposé l'origine des contestations, elle se borne à mander aux Eglises *qu'elles feront bien* de se conformer aux résolutions prises à Jérusalem[1]. La lettre reconnaît que tous les assistants du concile ont participé à l'inspiration divine[2].

[1] Actes XV, 29.
[2] Il a semblé bon au Saint-Esprit et *à nous*.

Or, c'est à la suite d'une délibération prolongée que l'assemblée est arrivée au résultat qu'elle attribue au Saint-Esprit. Les premiers chrétiens ne se trompaient pas; ils avaient senti cet esprit au milieu d'eux; la manière calme et fraternelle dont ils avaient pu délibérer avait révélé sa présence, et comme ils avaient cherché loyalement la lumière elle avait jailli de leurs discussions aussi pure et aussi éclatante que si elle était descendue du ciel par une révélation directe. Rien ne ressemble donc moins aux canons d'un concile du quatrième siècle que les arrêtés du concile de Jérusalem. Pris dans la liberté, ils s'adressent à la liberté chrétienne.

On se tromperait gravement si l'on s'imaginait que la question du rapport des deux alliances eût été définitivement tranchée dans ces conférences. L'obligation d'observer la loi était encore imposée aux chrétiens d'origine juive. Les concessions faites aux païens convertis ne devaient pas suffire longtemps. Aussi l'opinion qui attribue une valeur permanente au décret de Jérusalem ne peut se soutenir un moment. Ce décret était un compromis momentané dans l'intérêt de la paix de l'Eglise[1]. Plus tard, saint Paul n'a aucun scrupule de discuter librement l'un des points discutés, celui qui concerne les viandes sacrifiées aux idoles. Il déclare, dans sa première lettre aux Corinthiens, que la liberté évangélique bien comprise bannit les craintes d'une conscience timorée, et que le chrétien a le droit de manger de tout ce qui lui est présenté[2]. Il reconnaît cependant

[1] Baumgarten, t. II, p. 141. Lange, t. II, p. 184. Néander, t. I, p. 206.
[2] 1 Cor. X, 27.

que tout chrétien. pour ne pas scandaliser un frère dans la foi, doit restreindre momentanément sa liberté. L'ancienne Eglise n'a jamais admis le caractère obligatoire du concile de Jérusalem. « Une fois passé le temps où l'Eglise se partageait en deux fractions, dit saint Augustin, l'une venait de la circoncision, l'autre de l'incirconcision, qui, bien que reposant également sur la pierre de l'angle, se distinguaient par des traits bien caractérisés; une fois ce temps passé quel chrétien se croirait tenu de s'abstenir de volatiles étouffés[1] ? »

§ II. *La dispute d'Antioche.*

Aussitôt après le concile de Jérusalem, Paul retourna à Antioche avec Barnabas. Il y fut bientôt suivi par Pierre. C'est à cette époque qu'il faut placer le différend entre les deux apôtres, qui nous est raconté avec une courageuse franchise dans l'épître aux Galates[2]. Pierre, dont l'accord avec Paul avait été si complet aux conférences de Jérusalem, ne montra d'abord aucun scrupule à frayer librement avec les païens convertis. Mais, à l'arrivée de quelques chrétiens judaïsants venus de Judée, il changea soudain de conduite; il se sépara de ceux qu'il avait traités comme frères et entraîna plusieurs disciples, et entre autres Barnabas, à suivre son exemple. Comment s'expliquer un tel revirement? Com-

[1] « Quis jam christianus observat ut turdes vel minutiores aviculos non attingat, nisi quarum sanguis effusus est? » Saint August., *Contra Faust.*, liv. XXXII, c. XIII.

[2] Gal. II, 11-15.

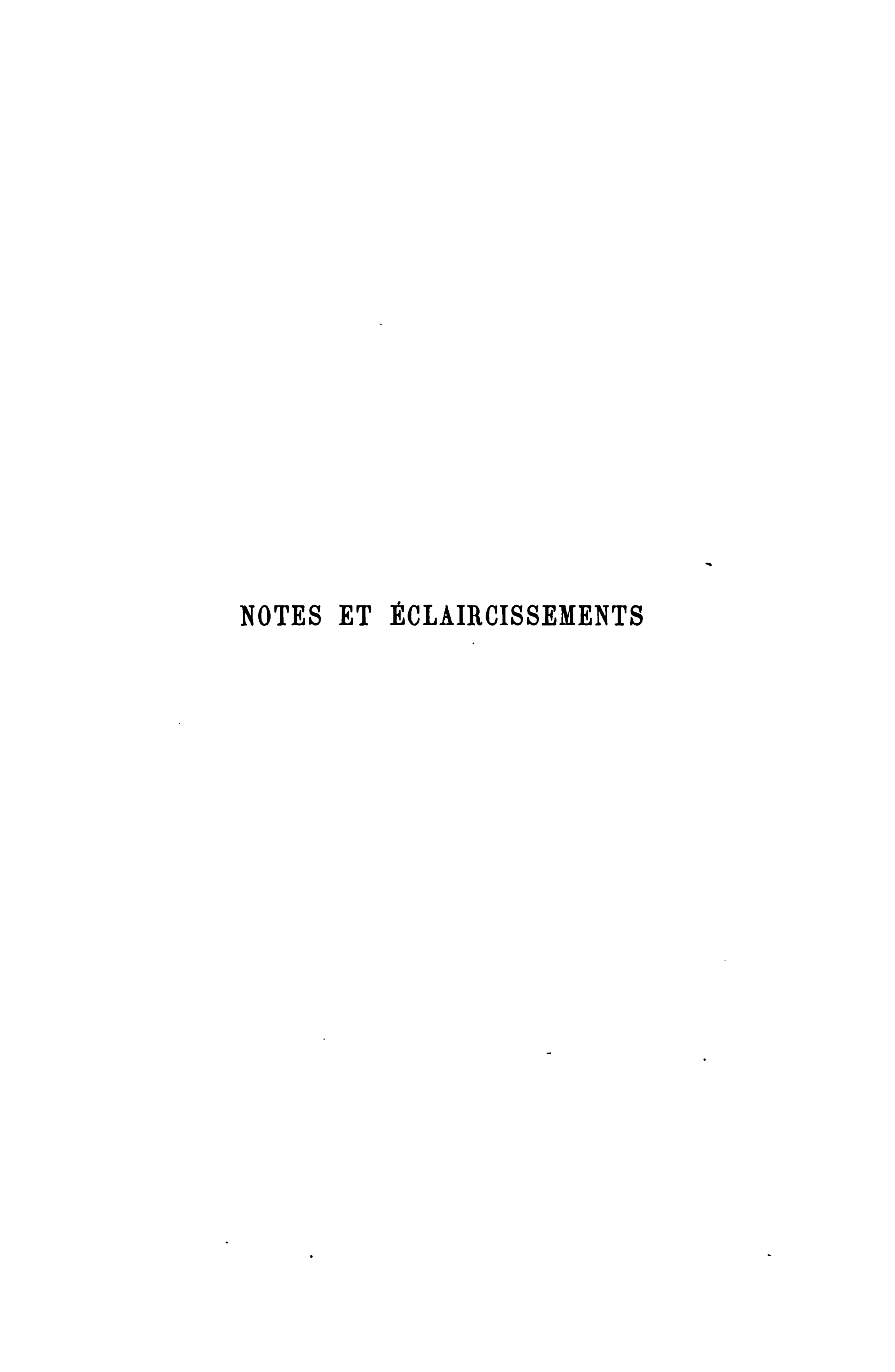
ment de tels scrupules se produisaient-ils après le concile de Jérusalem, et que faisaient à Antioche ces délégués de Jacques, dont le rôle avait été si conciliant aux conférences ? Ces questions demeurent insolubles aussi longtemps qu'on transporte dans l'histoire morale et religieuse l'inflexible enchaînement de la logique purement rationnelle. Pour celui qui connaît la mobilité de la nature humaine, ses défaillances et ses réactions étranges, les faits qui se passèrent à Antioche ne s'expliquent que trop facilement. Le concile de Jérusalem était loin d'avoir tranché le grand problème de la primitive Eglise. Il ne résultait nullement de ses décrets que les chrétiens juifs et les païens convertis fussent sur le même rang, puisque les premiers étaient encore tenus d'observer les prescriptions du mosaïsme. La barrière était abaissée; elle n'était pas abattue. Aussi à peine l'arrêté fut-il rendu qu'il reçut des interprétations différentes. Paul en tirait des conséquences qui y étaient bien implicitement renfermées, mais qui n'en découlaient pas avec la même évidence aux yeux de tous. Il pensait que désormais les chrétiens sortis du judaïsme pouvaient s'asseoir librement à la même table que les païens convertis ; ce qui impliquait l'abrogation formelle de toute une portion de la loi de Moïse. Evidemment rien n'était plus logique, une fois admis le principe que les païens convertis avaient le droit d'entrer dans l'Eglise sans passer par la circoncision. Mais Jacques n'avait pas prévu cette application du décret. Il l'avait écartée d'avance en insistant sur les devoirs des Juifs de naissance de se conformer à la loi de Moïse telle qu'elle était lue dans toutes les synago-

gues [1]. On comprend qu'il n'eût pas appris sans alarmes la large interprétation donnée à Antioche au décret, et qu'il ait envoyé des délégués de son Eglise pour mettre fin à une innovation qui lui semblait contraire à l'opinion conciliante dont il avait été le sage promoteur. Il est probable que les délégués de Jacques n'avaient ni sa largeur de cœur, ni son esprit conciliant. Ils étaient plus de son parti que lui-même, et ils apportaient dans leur mission un esprit d'intolérance dont ils étaient seuls responsables. Pierre, qui ne voulait pas rompre avec l'Eglise de Jérusalem, se laissa entraîner à une concession regrettable au point de vue de la franchise comme à celui du courage moral. Les défenseurs de sa primauté ne voient dans cet acte qu'une légère erreur de conduite, qui ne saurait porter atteinte à son infaillibilité doctrinale. Ils oublient que Pierre, en refusant de manger avec les païens convertis, donnait gain de cause à une doctrine fausse. En effet, une question doctrinale était en jeu dans cette question de pratique chrétienne ; il niait par le fait l'égalité des chrétiens d'origine différente ; or, c'était professer une erreur positive. Toutes les subtilités d'une habile discussion n'empêcheront pas de reconnaître que son infaillibilité prétendue a fait naufrage à Antioche. Paul lui résista ouvertement ; il fit remarquer tout ce que sa conduite avait d'illogique et de coupable, et il conquit ainsi, de haute lutte, l'une des plus importantes conséquences du décret de Jérusalem. Il préparait le moment

[1] Actes XV, 21.

où, comme un échafaudage destiné à disparaître, cet ordre de choses transitoire ferait place à l'abrogation complète de l'ancienne loi. La suite de cette histoire démontrera que la lutte entre Pierre et Paul fut aussi passagère qu'elle avait été vive. Le grand apôtre était à la veille d'entreprendre un nouveau voyage missionnaire. Il désirait visiter les Eglises qu'il avait fondées; il ignorait encore combien ce plan serait élargi par Dieu, et il était loin de prévoir qu'il était appelé à porter l'Evangile au centre même du paganisme occidental[1].

[1] Voir la note E à la fin du volume.



NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

NOTE A. — *Littérature du sujet.*

Nous nous bornons à indiquer ici les ouvrages principaux sur le siècle apostolique, ceux du moins dont nous avons tenu compte. Il va sans dire que la source principale est le Nouveau Testament. Nous discuterons dans le cours de cet ouvrage les titres de chacun des livres qui le composent, à notre confiance. L'antiquité chrétienne nous offre également de précieux renseignements. L'*Histoire ecclésiastique*, d'Eusèbe[1], les écrits des Pères des trois premiers siècles, surtout les *Philosophoumena* de saint Hippolyte, le traité de saint Jérôme *De Viris illustribus Ecclesiæ*, les fragments des premiers Pères renfermés dans le *Spicilegium* de Grabe, et dans les *Reliquiæ sacræ* de Routh[2], ont été sans cesse consultés par nous. Si nous en venons maintenant aux diverses appréciations sur l'antiquité chrétienne, nous citerons tout d'abord pour l'ancienne école catholique les *Annales* de Baronius, immense répertoire de la tradition catholique, où l'érudition égale l'absence de critique[3], puis les *Mémoires* de Lenain de Tillemont, où il y a plus de conscience, mais guère plus de critique, bien qu'ils soient toujours précieux à consulter[4]. Le catholicisme contemporain n'a consacré en France que bien peu d'ouvrages à l'histoire du siècle apostolique. L'indigeste fatras décoré par Rohrbacher du nom d'Histoire ecclésiastique, est au-dessous de toute appréciation sérieuse : c'est la plus inintelligente des compilations. L'Allemagne a donné au catholicisme un historien dis-

[1] Eusebii Pamphili *Eccles. Hist.*, libri decem (édit. Valesius. Paris, 1659).

[2] *Spicilegium S. Patrum*, Joannes Ernestus Grabe. Oxoniæ, 2 v. — Routh, *Reliquiæ sacræ*, 5 vol. 1846.

[3] C. Baronii *Annales ecclesiastici*. 1588-1607.

[4] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Paris, 1693. 16 vol.

tingué dans Dœllinger, mais qui, retenu par les liens d'un système imposé d'avance, n'a pu juger les faits avec impartialité. Un ouvrage récent appartenant à la même école, *l'Histoire de la Révélation*, de Messmer, professeur de théologie[1], essaye de défendre la hiérarchie par l'histoire, avec une grande modération de langage, un esprit ingénieux, mais aussi avec des idées évidemment préconçues. M. Albert de Broglie, dans le discours préliminaire de son Histoire du quatrième siècle, a présenté une esquisse brillante du premier âge du christianisme, mais à laquelle manque la démonstration scientifique qu'il n'a pas du reste prétendu donner[2].

Nous n'avons pas à rappeler ici les souvenirs historiques de l'ancien protestantisme. Nous nous bornerons à rappeler les *Centuries de Magdebourg* en Allemagne et la savante *Histoire ecclésiastique* de Basnage en France[3]; ce savant auteur est trop dominé par le point de vue controversiste pour exposer avec une largeur suffisante les destinées de l'Eglise primitive. En Angleterre, les histoires ecclésiastiques abondent; mais celles où l'on remarque la critique et l'enchaînement historique sont rares. Le puseysme a largement contribué à fausser l'histoire des premiers temps de l'Eglise, comme aussi le dogmatisme étroit qui veut à tout prix se reconnaître dans la théologie des apôtres. Pourtant quelques progrès ont déjà été accomplis sous l'influence de l'Allemagne. Nous citerons le bel ouvrage de Howson sur la vie et les écrits de saint Paul[4], trop diffus et trop confus d'épisodes, comme aussi les commentaires de MM. Stanley et Jowett sur les épîtres du même apôtre ; ces théologiens distingués ont trouvé le vrai secret de ranimer l'intérêt en faveur des études exégétiques en se plaçant sur le terrain de l'histoire. Jusqu'ici, en France, nous avons eu quelques essais distingués, comme le commentaire de M. Rillet sur l'*Epître aux Philippiens*, et celui de M. Arnaud sur l'*Epître de saint Jude*. On peut aussi trouver quelques précieuses indications dans les Discours sur saint Paul par A. Monod, comme dans quelques thèses récentes. La *Revue de théologie*, fondée à Strasbourg par M. Colani, a

1 *Geschichte der Offenbarung*, von Aloïs Messmer. Freiburg in Brisgau, 1857.
2 *L'Eglise et l'Empire romain au quatrième siècle*, par A. de Broglie. Paris, 1856.
3 *Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ*, par Basnage. La Haye, 1724.
4 *The Life and Epistles of S. Paul*, by J.-S. Howson. 2 vol., London, 1856.

abordé le plus grand nombre des problèmes qui se posent à l'occasion du siècle apostolique. Nous avons tenu un compte sérieux de ces travaux, lors même que nous en repoussions les conclusions. Nous rappellerons aussi une série d'articles de M. Réville sur le premier siècle de l'Eglise, insérés dans le journal *le Lien* (années 1856 et 1857). Le savant ouvrage de M. Reuss sur l'*Histoire de la théologie au siècle apostolique*, que nous avons constamment eu sous les yeux, soit pour le consulter, soit pour le réfuter, est comme une transition entre la France et l'Allemagne, car il nous transporte sur le champ si labouré de la critique germanique [1].

Il ne nous est pas possible d'énumérer tous les travaux accumulés depuis cinquante ans dans cette patrie de la théologie contemporaine. Nous ne mentionnerons que les ouvrages les plus caractéristiques. Rappelons d'abord tous les trésors innombrables de l'exégèse; ces manuels exégétiques si riches, si précis de De Wette, ces commentaires si vivants d'Olshausen et de Tholuck, les grands travaux de Lucke sur les écrits de saint Jean, et de Bleck sur l'*Epître aux Hébreux*, et tant d'autres ouvrages d'une science si solide et si sûre qu'on ne doit jamais se lasser de consulter dans l'étude du premier siècle de l'Eglise. Si nous en venons à l'histoire proprement dite de cette époque, nous citerons en première ligne l'*Histoire de la fondation de l'Eglise apostolique*, par Néander [2], dont nous avons une traduction par M. Fontanès, mais dont la dernière édition allemande doit être consultée de préférence. On y retrouve cette piété profonde, cette largeur de vues, cette spiritualité élevée, cette pénétration historique qui caractérisent le grand historien. Nous lui devons beaucoup, tout en reconnaissant qu'il ne saurait plus absolument suffire à cause du renouvellement incessant de la discussion pendant le cours de ces dernières années. Nous citerons encore, comme appartenant à la même tendance, le livre de M. Philippe Schaff, professeur à Mersebourg, aux Etats-Unis. On y trouve beaucoup d'érudition, un talent remarquable d'exposition, mais peut-être trop de

1 *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par Ed. Reuss. Strasbourg, 1852.

2 *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel*, von Aug. Néander (4e edit.). Hamburg, 1847.

prudence théologique, et une sorte d'effroi de conclure nettement dans les questions délicates[1]. Le *Siècle apostolique* de Lange, publié récemment, réunit les qualités et les défauts de ce théologien original et fécond, aussi aventureux que savant, qu'il faut à la fois consulter avec sympathie et surveiller avec soin[2]. L'*Histoire des Apôtres ou le Développement de l'Eglise de Jérusalem jusqu'à Rome*, par Baumgarten, se fait remarquer par une étude très attentive et très approfondie des documents sacrés, et une exposition animée qui tire un riche parti des sources[3]. L'auteur nous fait suivre avec une grande clarté les transformations graduelles opérées dans l'Eglise apostolique depuis ses premiers jours jusqu'au triomphe de l'universalisme chrétien, sans cependant exagérer les divergences et sans voir deux Eglises opposées au sein du christianisme primitif.

Les idées sacerdotales et hiérarchiques, ou plutôt l'idée irvingienne est représentée par Thiersch. Malgré l'étroitesse de son point de vue, son *Histoire du siècle apostolique* est écrite avec tant de piété, tant d'art et tant de finesse, qu'elle ravive incessamment l'intérêt pour ce beau sujet. Thiersch est un adversaire qu'on ne combat qu'avec des sentiments de sympathie et de reconnaissance[4].

L'école de Tubingue est avant tout représentée par son chef, le savant Baur. Son livre sur saint Paul et son *Histoire des trois premiers siècles*, — en particulier les quelques pages consacrées au premier, — contiennent tout le programme de cette école théologique, qui, après s'être surpassée elle-même avec Schwegler dans son livre sur *les temps qui suivent le siècle apostolique*[5], a pris des allures plus modérées avec Hilgenfeld, et surtout avec Ritschl, dont nous dirons ce que nous avons dit de Thiersch : C'est un adversaire utile, dont on a beaucoup à apprendre[6]. Ewald occupe une place à part dans ces débats sur le Nou-

1 *Geschichte der apostolischen Kirche*, von Philipp. Schaff. Leipzig, 1854.

2 *Die Geschichte der Kirche. Das apostolische Zeitalter*, von J.-P. Lange. 1853.

3 *Die Apostel-Geschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom*, von Baumgarten. 1852.

4 *Die Kirche vom apostolischen Zeitalter*, von W.-J. Thiersch. 1852.

5 *Das nachapostolische Zeitalter*, von Albert Schwegler. 2 vol. Tubingen. 1846.

6 *Entstehung der altkatholischen Kirche*, von Ritschl. Bonn. 1850. Une seconde édition vient de paraître.

veau Testament, comme dans ceux sur l'Ancien[1]. Nous citerons encore l'ouvrage de polémique de Lechler contre l'école de Tubingue[2], l'*Histoire des écrits sacrés du Nouveau Testament*, par M. Reuss[3], et, pour ce qui concerne la théologie biblique, l'excellent ouvrage de Schmid, de Tubingue[4]. Du reste, nous avons indiqué avec soin au bas de chaque page les livres cités par nous.

NOTE B. — *De la chronologie des Actes.*

Il est extrêmement difficile de fixer d'une manière précise la chronologie détaillée du siècle apostolique. Il faut ici se garder avec soin de tout arbitraire et se contenter, à part quelques données certaines, de résultats approximatifs. Wieseler, dans son savant ouvrage sur la chronologie des Actes[5], s'est trop laissé entraîner, à notre sens, par son désir de fixer la date de tous les principaux événements. Il multiplie les combinaisons ingénieuses, mais il ne réussit pas à déterminer avec certitude l'ordre des temps, parce que trop souvent ses calculs reposent sur des hypothèses. Toutefois, il est quelques points fixes auxquels on peut se tenir, et qui permettent de s'orienter dans l'histoire de l'Eglise primitive; ce sont les points où cette histoire se rencontre avec l'histoire générale du monde. Nous obtenons ainsi quatre dates précises : 1° celle de la mort d'Hérode Agrippa (Actes XIII, 23); 2° la famine sous Claude (Actes XI, 17); 3° l'expulsion des Juifs de Rome (Actes XVIII, 2); 4° l'entrée en charge de Festus.

Hérode Agrippa est mort en l'an 44, d'après Josèphe (*Antiquités*, liv. XIX, IX, 2). Le même auteur place la grande famine qui eut lieu sous le règne de Claude, sous le proconsulat de Caspius Fadus et de Tibérius Alexandre (Josèphe, *Antiquités*, XX, V, 2). Or, Caspius Fadus ayant été envoyé en Judée après la mort d'Agrippa, la famine n'a pu éclater avant la fin de l'an 44. Elle n'a même atteint la Judée que quelque temps après la mort du roi, car à cette

[1] *Die Sendschreiben des Apost. Paulus*, von Ewald. 1857.
[2] *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, von Lechler (2e édit. 1857).
[3] *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, von Ed. Reuss (2e édition 1853).
[4] Schmid, *Biblische Theologie*. 1853.
[5] *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, von Karl Wieseler. 1848.

époque les Sidoniens, pressés par la disette, se rapprochaient des Juifs afin de profiter de l'abondance de leur pays. Ce n'est donc que dans le cours de l'année 45, que la Judée fut atteinte par le fléau, et que Paul et Barnabas portèrent à Jérusalem les offrandes de l'Eglise d'Antioche.

Quant à l'expulsion des Juifs de Rome, Suétone (Claude, 25) l'attribue à Claude. Tacite (*Annales*, XII, 52), qui, sous le nom de *mathematici*, comprend tous les fauteurs de superstitions orientales, rapporte cette expulsion à l'année 52[1]. Ce serait à cette époque que Priscille et Aquilas auraient quitté Rome.

La date de l'entrée en charge de Festus se détermine de la manière suivante : d'après Josèphe (*Antiq.*, VIII, xx), Félix, déposé pour ses exactions, n'échappa à la condamnation que grâce à l'intercession de Pallas. Il fallait donc que celui-ci ne fût pas encore disgracié. Or, sa disgrâce et sa mort eurent lieu en l'an 62. Festus entra donc en charge avant cette époque. Josèphe nous apprend qu'il meurt déjà en l'an 62. Mais une année ne suffit pas pour tous les événements accomplis pendant le proconsulat de Festus. Il faut donc reporter au moins à l'an 60 son entrée en charge.

La date de la mort d'Hérode Agrippa nous donne la date de la mort de Jacques, et la fixe à l'an 44. Celle de la famine nous fournit celle du voyage de Paul et de Barnabas à Jérusalem pour y porter la collecte d'Antioche. Evidemment, il faut reporter de plusieurs années en arrière la conversion de l'Apôtre ; car, d'après Gal. I, 16, 24, Paul a attendu trois années depuis sa conversion avant de se rendre à Jérusalem. De plus, il a séjourné à Césarée et à Tarse (Actes IX, 30), puis à Antioche (Actes XI, 25). Ces divers séjours sur lesquels nous n'avons pas de détails précis, ont pu durer plusieurs années. Il faut donc placer la conversion de saint Paul entre l'an 38 et l'an 40. Le voyage à Jérusalem dont il parle dans l'épître aux Galates (Gal. II, 1), et qu'il reporte quatorze ans après les temps qui suivirent sa conversion, ne peut pas servir à fixer la date de celle-ci, car les désignations chronologiques de l'Apôtre sont très vagues (Comp. Gal. I, 21 à II, 1). L'expulsion des Juifs de Rome coïncidant avec sa rencontre à Corinthe avec Priscille et Aquilas, nous pouvons fixer à l'an 52 son arrivée dans cette ville, et à l'an

1 Wieseler, p. 125.

58 ou 60 sa comparution devant Festus. Ainsi, la première période de l'âge apostolique va de l'an 30 à l'an 48 ou 50. La conversion de Paul a lieu vers l'an 38 et la mort d'Etienne vers l'an 37. Le premier voyage missionnaire de Paul commence après l'an 45 vers l'an 46, et doit se terminer vers l'an 50. La seconde période commence à peu près alors. Le séjour de Paul à Corinthe a lieu en 52, et de 52 à 58 il fait son dernier grand voyage. Nous verrons plus tard comment il est probable que la seconde période de l'âge apostolique finit avec la vie de l'apôtre, vers l'an 65.

Note C. — *De la source principale de l'histoire de l'Eglise primitive.*

Notre source principale est le livre connu sous le nom d'*Actes des apôtres*. Il faut tout d'abord que nous en démontrions la crédibilité. L'authenticité du livre a été généralement reconnue dans l'ancienne Eglise à partir d'Irénée. « Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo, et cooperarius ejus in Evangelio, ipse fecit manifestum (Actes XV, 39). Irénée, *Adv. Hæres.*, liv. III, c. XIV, 1.) La lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises d'Asie Mineure cite les Actes (Voir Eusèbe, *Hist. ecc.* V, c. II.) Clément d'Alexandrie attribue les Actes à Luc : Καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα ἄνδρες Ἀθηναῖοι. (*Stromat*. V, 588. Voir aussi Tertullien « Cum in eodem commentario Lucæ tertia hora orationis demonstretur, » *De jejun*, c. x. *De baptismo*, c. x.) Antérieurement à Irénée, on trouve quelques allusions à des passages des Actes dans les Pères apostoliques et dans Justin Martyr. On est frappé de l'accord qui existe entre le récit de Luc et la manière dont ces Pères parlent du premier siècle de l'Eglise chrétienne. Nous pouvons donc dire que la preuve externe est en faveur de l'authenticité des Actes. Reste à savoir si la preuve interne lui est aussi défavorable qu'on l'a prétendu. L'école de Tubingue s'est prononcée très catégoriquement contre l'authenticité du livre des Actes. Elle y voit un écrit du second siècle destiné à faciliter le rapprochement entre les chrétiens judaïsants et les chrétiens disciples de Paul. Ce n'est pas une histoire, c'est un compromis tenté au moyen de l'histoire. L'auteur aurait cherché à opérer une sorte de réconciliation rétrospective entre Pierre et Paul ; il n'a fait

qu'obéir à l'inspiration de l'Eglise de son temps qui éprouvait le besoin d'effacer le souvenir de débats irritants. Pour atteindre son but, il n'aurait rien trouvé de mieux que de mettre dans la bouche de Pierre les doctrines de Paul et d'effacer tout ce qui était fortement accentué dans les discours du dernier. Schwegler et Baur prétendent que le Paul des Actes n'est pas celui des Epîtres, bien plus énergique selon eux dans sa controverse [1]. M. Reuss, qui ne dément jamais sa sagacité critique, place le livre des Actes, ainsi que De Wette, à sa date traditionnelle; mais il nous semble faire une concession trop large à l'école de Tubingue en admettant que l'histoire du premier siècle a été plus ou moins remaniée dans les Actes dans les intérêts d'une conciliation opérée après coup entre les partis [2].

Le point de départ de l'appréciation de Baur et Schwegler est l'idée qu'il y a eu une division profonde entre les apôtres, et que cette division s'est perpétuée jusqu'à leur mort. La réfutation de cette erreur résultera des développements de cette histoire. Nous montrerons qu'il n'y eut de polémique vive et acerbe qu'entre saint Paul et les faux docteurs de Corinthe et de Galatie, et que s'il y eut au premier abord un certain étonnement causé par sa proclamation de l'universalisme chrétien, l'accord entre lui et les autres apôtres fut immédiatement réalisé. Il n'y avait donc pas lieu de réconcilier après coup des hommes qui n'avaient jamais été des ennemis. Tant qu'on admet l'authenticité de la première épître de saint Pierre, on ne parviendra pas à établir une opposition radicale entre les deux apôtres. Ils n'ont pas eu besoin qu'on falsifiât les faits à leur profit pour démontrer après leur mort une bonne harmonie qui avait existé pendant leur vie. L'auteur du livre des Actes n'est pas un chroniqueur inintelligent qui se borne à donner le matériel de l'histoire en quelque sorte, les faits bruts. C'est un historien intelligent, qui saisit l'enchaînement des faits. Le tableau qu'il trace a de l'horizon et de la perspective, il éclaire le présent par l'avenir; il nous fait pressentir dès les premières pages de son livre la solution des questions débattues. Cette solution est pour

[1] Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, II, 111. Baur, *Paulus*, p. 5. *Das Christenthum der drei erst. Jahrh.*, p. 112.

[2] Reuss, *Hist. de la théologie chrét. au siècle apostol.*, II, p. 591. *Geschichte der Heilig. Schrift. des N. T.*, § 210.

lui la substitution de l'universalisme chrétien au particularisme juif; mais s'il est vrai, comme nous le pensons, que cette solution ait été en réalité le dénoûment de la première période de l'histoire de l'Eglise apostolique, il a rempli son devoir d'historien en nous la faisant pressentir. Il nous est impossible de reconnaître aucune trace de falsification dans son récit. Il ne cherche point à atténuer le caractère judaïque du culte de l'Eglise de Jérusalem; il nous la montre assidue dans le temple, accomplissant toutes les pratiques de la loi cérémonielle. Les premiers discours de Pierre sont pénétrés du souffle de l'Ancien Testament; ils ne portent pas trace de l'universalisme chrétien; le salut lui semble encore appartenir tout d'abord à la descendance d'Abraham (Actes II, 39). Quant à l'objection tirée de la différence de langage de Paul dans les Actes et dans les Epîtres, elle ne présente aucune difficulté sérieuse. Le livre des Actes s'attache bien plutôt à raconter la fondation des Eglises qu'à nous présenter le tableau de leur vie intérieure et de leurs luttes intestines. Il était naturel que le langage de Paul missionnaire différât quelque peu de celui de Paul controversiste. Combien de fois d'ailleurs dans les Actes sa parole ne prend-elle pas un accent énergique et passionné, qui rappelle certains chapitres des lettres aux Corinthiens et aux Galates (Actes XIII, 40-42, 46-48; XXIII, 3; XXVIII, 25).

On a prétendu que les Actes étaient un composé de plusieurs documents. Il y règne cependant une unité de style et de composition trop frappante pour que nous n'y reconnaissions pas une seule main, et précisément la main qui a écrit le troisième évangile[1]. Nous ne voyons aucune raison sérieuse d'admettre l'hypothèse qui attribue à Timothée la seconde partie des Actes celle où le narrateur se donne comme un témoin immédiat des faits qu'il raconte. Evidemment la manière dont ce narrateur parle de Timothée écarte cette supposition (Actes XIX, 22; XX, 4).

L'opinion traditionnelle qui attribue à Luc la composition des Actes nous semble la plus plausible; il est notoire qu'il a été l'un des compagnons des derniers voyages de Paul (Coloss. IV, 14, Philém. 24, et 2 Tim. IV, 11). Nous ne faisons aucune difficulté

[1] Voir De Wette, *Apostol. Geschichte Einleit.*, p. 4, et aussi l'article *Lucas* dans l'*Encyclopédie Herzog*.

d'admettre qu'il a profité, pour les Actes comme pour son évangile, de documents écrits. Les lettres et les discours insérés dans son histoire n'ont probablement pas été retenus de mémoire. Quant à la date de l'écrit, il est impossible de la fixer avec certitude. Il nous semble que le livre qui se termine si brusquement a du être écrit avant la mort de saint Paul ou peu de temps après.

Note D. — *Le miracle de la Pentecôte.*

On ne peut contester que le récit de saint Luc ne présente quelques difficultés sérieuses. On ne comprend pas d'abord le but du miracle, car les Juifs étrangers qui étaient à Jérusalem comprenaient tous la langue araméenne. En second lieu, l'effusion extraordinaire de l'Esprit ne paraît pas accompagnée du don des langues étrangères dans d'autres passages des Actes. (Actes X, 44). Troisièmement, le γλωσσαῖς λάλειν dont il est fait mention 1 Cor. XIV, 2, est très différent du don des langues à la Pentecôte, car bien loin que celui qui parle les langues à Corinthe ait le privilége d'être compris des étrangers, il a besoin d'un interprète dans sa propre Eglise. On a multiplié les explications de ce difficile problème de critique sacrée. Les uns, comme Bilroth ont vu dans le don des langues à la Pentecôte la langue primitive de l'humanité un moment retrouvée. D'autres, comme Bunsen [1] prétendent que les premiers chrétiens à la Pentecôte parlèrent la langue araméenne usuelle, comprise de tout le monde au lieu de la langue sacrée, l'antique hébreu, réservé jusqu'alors à l'adoration. L'étonnement des auditeurs aurait été motivé par ce fait entièrement nouveau et d'ailleurs très conforme à l'esprit de l'alliance évangélique. Mais, pour admettre cette hypothèse, il faut mettre entièrement de côté le récit sacré qui évidemment a voulu dire autre chose. Olshausen, dans son commentaire, assimile le don des langues à un phénomène magnétique. Les apôtres, lisant dans le cœur de leurs auditeurs auraient employé leur propre langage : singulière théorie, qui met l'inspiré dans la dépendance absolue de ceux qu'il doit instruire. Néander identifie le don des langues de la Pentecôte avec le don des langues à Corinthe, et met sur le compte d'une erreur de Luc

[1] *Introduction à la 2e édition anglaise d'Hippolytus.*

les détails du récit qui ne cadrent pas avec cette explication[1].

Quant à nous, nous admettrions bien difficilement que sur un fait de cette importance la tradition primitive de l'Eglise eût été déjà entachée d'erreur et d'inexactitude. Nous ne voyons aucune difficulté à croire que le miracle du don des langues a eu un caractère spécial le jour de la Pentecôte. Ce fut un langage extatique et par là il fut semblable au don des langues à Corinthe, mais il s'en distingua par son intelligibilité. Pourquoi le même miracle ne se serait-il pas diversifié au siècle apostolique? Ce qu'il y avait d'extraordinaire et d'unique dans le jour de la Pentecôte explique que le miracle du don des langues fut en quelque sorte élevé ce jour-là à sa plus haute puissance. Il complétait d'une manière admirable le symbolisme divin que nous avons reconnu dans les circonstances merveilleuses qui accompagnèrent la première effusion du Saint-Esprit.

NOTE E. — *Le Concile de Jérusalem.*

La question du concile et de la conférence de Jérusalem est une de celle qui ont provoqué, ces derniers temps, les discussions les plus vives. L'école de Tubingue partant de la supposition que le récit des Actes (c. XV) et celui de l'Epître aux Galates (Gal. II, 11) se rapportent au même fait, en tire naturellement parti contre saint Luc. Elle fait ressortir trois contradictions principales entre les deux récits: 1° Dans les Actes, les conférences sont publiques; dans l'épître aux Galates, elles sont particulières (Baur, *Paulus*, p. 115. *Das Christenth. der dei erst. Jahrhund*, p. 52, 53). Nous avons déjà répondu à cette objection en montrant que la nature même des deux questions à débattre explique la coïncidence de conférences publiques et de conférences particulières. Quand Baur déclare que le silence de Paul sur le décret de Jérusalem, dans l'épître aux Galates, est inexplicable, il oublie que l'Apôtre n'avait à traiter en Galatie que la question concernant son apostolat, et qu'en conséquence le résultat des conférences particulières lui importait seul. Rappelons d'ailleurs que le décret de Jérusalem n'était qu'un décret transitoire. 2° D'après le récit des Actes, dit Schwegler (*Nachapost. Zeit.*, I, 126) les apôtres sont dans un parfait accord,

[1] Néander, *Pflanz.*, I, p. 28.

tandis que dans l'épître aux Galates ils apparaissent profondément divisés entre eux. La première assertion n'est pas plus exacte que la seconde. Les apôtres, dans les Actes, montrent un esprit large et conciliant, mais on ne peut contester qu'il n'y ait encore bien de la distance entre le point de vue de Jacques et celui de Paul. Il nous est impossible de trouver dans les Galates la trace d'une opposition tranchée entre les apôtres. Nous les voyons, au contraire, se donner la main d'association (Gal. II, 9). On insiste sur les expressions légèrement ironiques de Paul : Ἀπὸ δὲ τῶν δοκόυτων εἶναι τι. Οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. II, 6-9). Mais l'ironie est ici dirigée non contre les apôtres eux-mêmes, mais contre ceux qui par esprit de parti exagèrent leur autorité apostolique au détriment de celle de Paul. 3° L'école de Tubingue, pour ruiner la crédibilité du récit de Luc cherche à établir qu'il y a contradiction entre les discours prononcés au concile de Jérusalem et les résultats obtenus. Les discours, d'après elle, sont animés d'un esprit libéral, tandis que le résultat du concile, consacre le triomphe du parti judaïsant. Mais nos adversaires oublient que le discours de Jacques n'est pas identique à celui de Pierre. Le premier représentait alors la majorité de l'Eglise; il gardait plus d'un scrupule judaïque, tout en désirant vivement l'union et la conciliation. Dans quelle assemblée délibérante ne voit-on pas fréquemment le vote donner raison au parti mitoyen, bien que le libéralisme le plus élevé s'y soit fait entendre? Nous nions, d'ailleurs, que le concile ait assuré le triomphe du parti judaïsant. Celui-ci avait reçu un coup mortel de l'arrêté qui déclarait que la circoncision n'était plus obligatoire pour les prosélytes sortis du paganisme. L'école de Tubingue s'est surtout appuyée sur la seconde des conditions qui étaient imposées aux néophytes des pays étrangers : l'abstention de toute impureté. Tandis que Schwegler (N. A. I. 127) voit dans le mot πορνειά l'interdiction des secondes noces, Ritschl, dans son savant ouvrage (*Entstehung der altcatholisch. Kirche*, p. 115-126) y voit la défense des mariages consanguins interdits par le Lévitique (Lév. XVIII, 16)[1]. Mais c'est chercher un sens bien éloigné pour une expression bien simple. L'habile théologien cherche à montrer

[1] Il vient d'en paraître une seconde édition. L'auteur s'y montre de plus en plus éloigné du point de vue de l'école de Tubingue.

qu'au fond le décret de Jérusalem est à la base des *Clémentines* et du système ébionitique. Mais il est évident à nos yeux que la renonciation au rite de la circoncision, un siècle au moins après le concile de Jérusalem, n'avait aucune importance. Au concile de Jérusalem, c'était faire une concession considérable ; un siècle plus tard, le fait était acquis et on ne pouvait revenir sur cette conquête. Nous ne saurions donc admettre l'idée de Ritschl, que tandis que les discours du concile sont fabriqués, le décret seul est authentique. La délibération nous semble en parfaite harmonie avec son résultat. Nous avons déjà répondu à l'objection tirée de la querelle de Pierre et de Paul à Antioche.

ERRATA.

Page 16, ligne 5, retranchez *vers le ciel*.
Page 26, ligne 17, au lieu de *Melitta*, lisez *Mylitta*.
Page 29, au lieu de *Milkarth*, lisez *Melkart*.
Même changement aux lignes 7 et 19 de la même page; à la ligne 21, au lieu de *prêtresses aimées*, lisez *prêtresses armées*.
Page 32, ligne 17, au lieu de qui *le* distingue, lisez qui *la* distingue.
Page 39, ligne 23, au lieu d'*Ottfried* Muller, lisez *Otfried* Muller.
Même correction à la note de la page 40.
Page 46, ligne 20, au lieu de *Gahandars*, lisez *Gahanbars*.
Page 53, ligne 2, au lieu de *gigantesques*, lisez *non moins étonnants*.
Page 81, ligne 9, retranchez *qui l'entoure;* même ligne, au lieu de *la* sollicite, lisez *le* sollicite; ligne 10, au lieu de *la* plaçant, lisez *le* plaçant.
Page 111, au lieu de *à d'élever*, lisez *à élever*.
Page 147, à la note, ligne 3, au lieu de *Bekkler*, lisez *Bekker*.
Page 153, à la note, ligne 1, au lieu de χόσον, lisez ὅσον.
Page 221, ligne 16, au lieu de *fixement*, lisez *finement*.
Page 224, ligne 26, au lieu de *verser*, lisez *déverser* ; à la note 3, au lieu de *Drœllinger*, lisez *Dœllinger*.
Page 240, ligne 6, au lieu de l'*idéalisme*, lisez l'*idéaliser*.
Page 248, ligne 9, au lieu d'*infinie minorité*, lisez *infime minorité*.
Page 270, à la note, ligne 3, au lieu de *pousse l'arbitruire ; fixe*, lisez *pousse l'arbitraire et fixe*.
Page 304, note 1, ligne 1, au lieu de γάμον, lisez γάμου.
Page 326, ligne 11, au lieu de *mystères*, lisez *misères*.
Page 348, ligne 4, ôtez les deux virgules.
Page 416, ligne 21, au lieu d'un *trait touchant*, lisez *une circonstance*.
Page 418, note 2, ligne 1, au lieu de *von* Thiersch, lisez *voir* Thiersch.
Page 478, ligne 25, au lieu de *confus*, lisez *coupés*.

TABLE DES MATIERES.

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

Pages.

Notes et éclaircissements.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

